

المسلم المعاصر



فى هذا العدد

حوار مع

أ.د / عبدالحليم ابراهيم أ.د / محمد فتحى عثمان أ / محمد فريد عبد الخالق





العدد (٩٧) السنة الخامسة والعشرون

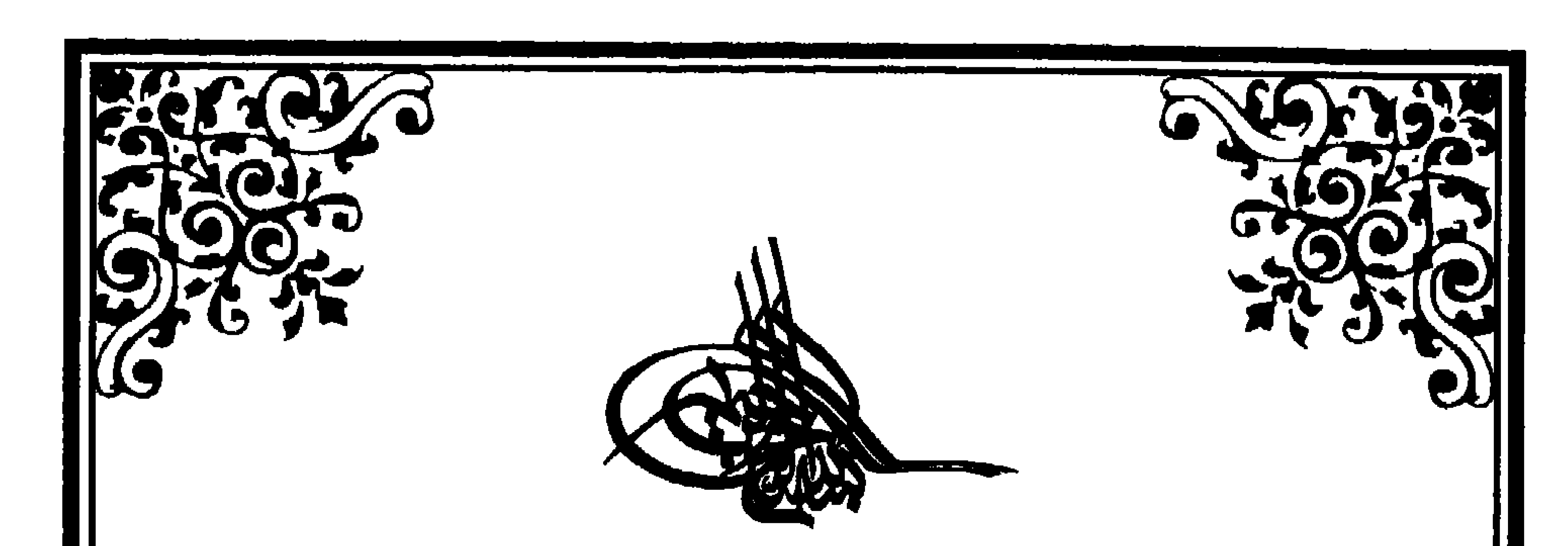
ربيع الثانى - جمادى الأولى - جماد الآخر ١٤٢١ هـ

يوليو - اغسطس - سبتمبر ٢٠٠٠ م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **مركز الدراسات الفقهية**
١٣ شارع مرقص حنا - العجوزة - القاهرة هاتف : ٣٤٩٨٨٥٣
- **دار القلم**
٣٦ شارع القصر العيني - القاهرة هاتف / فاكس : ٧٩٥١١٠٥
- **مكتبة الشروق**
١ ميدان طلعت حرب - القاهرة هاتف : ٣٩١٢٤٨٠
- **مكتبة المدارس - قطر**
ص.ب : هاتف : ٤٤٢١١٣٢ فاكس : ٤٤٢١١٣١
- **الشركة السعودية للتوزيع - جدة**
ص.ب : ١٣١٩٥ / ٢١٤٩٣
هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩ فاكس : ٦٥٣٣١٩١
- **الشركة السعودية للتوزيع - الرياض** هاتف : ٤٧٧٩٤٤٤
- **الشركة السعودية للتوزيع - الدمام** هاتف : ٨٤١٠٨٤٠
- **دار البحوث العلمية - الكويت**
الصفاة - الكويت ، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم
ص.ب : ٢٨٥٧ الكويت هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩

- **المراسلات على العنوان :** ١٣ شارع مرقص حنا - العجوزة - القاهرة



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية





العدد (٩٧) السنة الخامسة والعشرون
ربيع الثاني - جمادى الأولى- جماد الآخر ١٤٢١ هـ
يوليو - أغسطس - سبتمبر ٢٠٠٠م

(*) رتبت الأسماء ألفبائيًا .

قواعد النشر فى المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ – ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



الإسلام... والوطنية

دكتور : محمد عمارة

الإســـلام ، هـو ديـن الله الواحد ، الذي أوحاه إلى رسـله وأنبيائه ، منذ أن بـدأت الرســالات الســماوية وحتى ختامها بمحمد صلى الله عليه وسلم .. وفيه اتحدت العقيدة مع تمـايز الشرائع ، عبادات ومعاملات ..

أما الوطنيـة، فهي المشـاعر والروابط الفطرية ـ والتي تنمو بالاكتساب ـ لتشد الإنســان إلى الوطـن الـذي اسـتوطنه وتوطن فيه ..

والوطـن في اصطلاح العربيـة ـ كمـا جـاء في [اللســان] لابن منظـور ـ هو «المـنزل الـذي يمثل موطـن الإنســان ومحلـه.. ووَطَنَ بالمكـان، وأَوطن : أقام، متخذًا إيـاه محلاً وسكنًا يقيم فيه..» ولا يغـير مـن علاقـة الوطنيـة التـى تربط الإنسـان بوطنـه ، إقامتـه ـ الاختيارية أو القسـرية ـ في مواطـن أخرى غـير وطنـه الأصلي .. وقديمًا قال الشاعر ابن برّى :

كيما ترى أهل العراق أنني
أوطنت أرضًا لم تكن من وطنى

وإذا كانت العربيـة ، وتراثهـا النثرى والشـــــعرى ، قـد عرفـت مصطلـح «الوطـن» منـذ فجر هـذا الـتراث ، فـإن القـرآن الكريـم يلفـت أنظارنـــا إلى أن العربية تعبر عن الوطن ، أيضًا ، بمصطلح «الديار» ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾(١) .. ﴿فَكَذَّبُوهُ

(١) الممتحنة : ٨ .

﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾[١] .. ولذلك شاع في التراث الإسلامي التعبير عن الوطن الإسلامي بدار الإسلام وديار الإسلام ... وتعددت التآليف التى كتبت في الوطنية تحت عناوين «المنازل والديار» و«الديارات» ! ..

أما السنة النبوية، فلقد جمعت بعض أحاديثها بين مصطلحى «الوطن» و«الدار» : «هي وطني وداري»[٢] .. وجمع بعضها الآخر بين مصطلحى «الوطن» و« البلاد» : « ثم يرجع الناس إلى بلادهم وأوطانهم ..»[٣] .

وإذا كانت معاجم العربية لم تقف فقط عند التعريف اللغوي للوطن ، وإنما أشارت أيضًا إلى فطرة الوطنية التى تجمع ، بالحب ، بين الإنسان ووطنه .. وذلك على النحو الذي رأيناه في [أساس البلاغة] ـ الزمخشرى ـ حيث يقول عن فطرة الوطنية وحب الوطن : «وكُلٌّ يحب وطنه وأوطانه ومواطنه»!.. فإن التعريف الشرعى للوطن يشير هو الآخر إلى هذا المعنى «فالوطن الأصلى ، عند أهل الشرع ، يسمى بالأهلى ، ووطن الفطرة والقرار، وفيه يكون مولد الإنسان ومأهله ومنشأه»[٤]..

وإذا كان الانتماء الأول والأكبر والأساسي ، بالنسبة للمسلم ، هو إلى الإسلام وأمته ، وإلى دار الإسلام وحضارته ﴿قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[٥] .. ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[٦].. فإن تخيير المسلم بين الانتماء للإسلام وبين هذه الدوائر الأخرى للانتماء لايكون إلا في حالات قيام التعارض أو التناقض والتضاد بين الانتماء إلى الإسلام ـ كانتماء جامع وأول ـ وبين الانتماءات الأخرى ـ كدوائر فرعية ـ أما إذا اتسقت دوائر الانتماء في فكرية

---

(١) العنكبوت : ٣٧ .
(٢) رواه أبو داود .
(٣) رواه الإمام أحمد .
(٤) التهانوي [كشاف اصطلاحات الفنون] طبعة الهند، سنة ١٩٨١.
(٥) التوبة: ٢٤ .
(٦) الأحزاب : ٦ .

الإنسان، وتكاملت في ممارساته الحياتية فلن يكون هناك تناقض في الفكر والعمل الإسلاميين بين كل دوائر الانتماء الفطري للإنسان..

بل إن الأمر في علاقة الانتماء الإسلامي الوطني لَيتعدى حدود «نفى التناقض» إلى دائرة «الامتزاج والارتباط» .

فلأن الإسلام منهاج شامل لمملكة السماء وعالم الغيب وللعمران البشرى وسياسة وتدبير عالم الشهادة ، فإن إقامته كدين لا تتأتى إلا في واقع ووطن ومكان وجغرافيا .. وهذا الواقع والوطن والمكان والجغرافيا لن يكون إسلاميًّا إلا إذا أصبح الانتماء الوطنى فيه بعدًا من أبعاد الانتماء الإسلامي العام .. فعبقرية المكان ، في المحيط الإسلامي ، هي واحدة من تجليات الإسلام الذي لا تكتمل إقامته بغير الوطن والمكان والجغرافيا ! .. ومن هنا تأتي ضرورة الوطن لإقامة «دنيا الإسلام» وعمرانه ، وضرورة الدين، ليكون الوطن إسلاميًّا وتتحقق إسلامية عمرانه ، أي ضرورة أن يكون الانتماء الوطني ـ الوطنية ـ درجة من درجات سلم انتماء المسلم إلى الإسلام ، كجامع أكبر وأول لأبعاد ودوائر الانتماء .. فالإسلام هو الذي يستدعى ويتطلب وجود الوطن والوطنية ؛ لأنه لا تكتمل إقامته دون وطن يتجسد فيه .. فليس هو بالدين الذي تكتمل إقامته «بالخلاص الفردي» .. كما أن «خلاص» المسلم و« تقدمه» لا يمكن إلا أن يكون إسلاميًّا ! ..

وهذه الحقيقة الإسلامية هي التى ميزت مذهب الإسلام في « حدود» الوطن و« نطاقه»، فعلى حين وقفت مذاهب وفلسفات عند «حدود العرق»، فإن الإسلام قد رفض هذا المعيار الجاهلي ؛ لأن رب الناس واحد ، وأباهم واحد ، والتقوى والاستباق في الخيرات هي معايير التفاضل بين الناس.. وعلى حين وقفت مذاهب وفلسفات في رسم حدود الوطن عند « اللغة» وحدها، فإن الإسلام قد جعل العربية لسان الدين ، وسبيل الدولة والعقل المسلم لفقه الدين والاجتهاد فيه ، فلم يعرف التناقض بين آفاق الدين ونطاق اللغة العربية على وجه الخصوص ..

وعلى حين اكتفت مذاهب وفلسفات ، في تحديد حدود الوطن «بجغرافيا الإقليم » ، فإن الإسلام قد

سلك الجغرافيا والأقاليم في سلك ديار الإسلام ، تلك التى وحدتها العقيدة والشريعة والأمة والحضارة ، مع التمايز في القبائل والشعوب والأوطان والأقوام.. فاجتمعت في منظومته كل من العالمية والأممية مع الوطنيات والقوميات ، دونما تناقض أو تعارض أو عداء .

وهذه الحقيقة ـ في علاقة الإسلام بالوطنية ـ هي التى جعلت للوطن والوطنية ذلك المقام العالى في ظل الانتماء الإسلامي الذي لا يقف عند حدود وطن بعينه ولا يتقيد بوطنية من الوطنيات دون سواها ..

* فالقرآن الكريم يتحدث عن حب الإنسان لوطنه كمعادل وقرين لحب هذا الإنسان للحياة ! .. ولذلك فالإخراج من الديار معادل ومساو للقتل الذي يخرج الإنسان من عداد الأحياء ! .. ﴿**وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا**﴾[1].

ومن بنود المواثيق التي أخذها الله على بعض الأمم ، نتعلم أن الإخراج من الديار ، والحرمان من الوطن ، هو معادل لسفك الدماء والإخراج من الحياة : ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ (٨٤) ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**﴾[2] .

ولذلك ، جعل القرآن الكريم «استقلال الوطن وحريته» الذي هو ثمرة لوطنية أهله وبسالتهم في الدفاع عنه ، جعل ذلك «حياة» لأهل هذا الوطن .. بينما عبر عن الذين فرطوا في الوطنية ، ومن ثم في استقلال وطنهم بأنهم «أموات» .. وجعل من عودة الروح الوطنية إلى الذين سبق لهم التفريط فيها،

(١) النساء : ٦٦ .

(٢) البقرة : ٨٤ ، ٨٥ .

عودة لروح الحياة إلى الذين سبق وأصابهم الموت والموات ؟! ..﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (٢٤٣) وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1] .

فالذين خرجوا من ديارهم - وليس الذين أُخرجوا - لضعف في وطنيتهم ، جعلهم يحذرون الموت ، هم أموات ، مع أنهم ألوف يأكلون ويشربون ! .. وعودة الوطنية إليهم ، واستخلاصهم لوطنهم ، هو إحياء لهم بعد الممات ! ..

ولقد رأى الأستاذ الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ - ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) أن هذه الآية القرآنية إنما تتحدث عن سنة من سنن ا لله في الاجتماع البشري ، ليس لها تحويل ولا تبديل ، فحياة الأمم إنما تكون بحيوية وطنيتها التي تحافظ على استقلال وحياة أوطانها .. وموت هذه الأمم هو رهن بموات وطنيتها عندما تفرط في استقلال الوطن الذي تعيش فيه ! .. فكتب - رحمه الله - في تفسيره لهذه الآية يقول:

«تلك سنة الله تعالى في الأمم التي تجبن فلا تدفع العادين عليها .. وحياة الأمم وموتها ، في عرف الناس جميعهم، معروف ، فمعنى موت أولئك القوم هو أن العدو نكل بهم فأفنى قوتهم ، وأزال استقلال أُمتهم ، حتى صارت لا تعد أمة ، بأن تفرق شملها ، وذهبت جامعتها ، فكل ما بقي من أفرادها خاضعين للغالبين ضائعين فيهم ، مدغمين في غمارهم ، لا وجود لهم في أنفسهم ، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم ، ومعنى حياتهم هو عودة الاستقلال إليهم ! .. إن الجبن عن مدافعة الأعداء ، وتسليم الديار بالهزيمة والفرار ، هو الموت المحفوف بالخزي والعار ، وإن الحياة العزيزة الطيبة هي الحياة المِلِّية (الوطنية) - المحفوظة من عدوان المعتدين .. والقتال في سبيل الله.. أعم من القتال لأجل الدين ؛ لأنه يشمل أيضًا ، الدفاع عن الحوزة إذا همّ الطامع المهاجم باغتصاب بلادنا والتمتع بخيرات أرضنا ، أو أراد العدو الباغي إذلالنا ، والعدوان على استقلالنا ، ولو لم يكن ذلك لأجل فتنتنا عن ديننا ..

[1] البقرة : ٢٤٣ ، ٢٤٤.

فالقتال لحماية الحقيقة كالقتال لحماية الحق ، كله جهاد في سبيل الله ، ولقد اتفق الفقهاء على أن العدو إذا دخل دار الإسلام يكون قتاله فرض عين على كل المسلمين ..»[١] .

* وكما جعل الإسلام الوطنية التي تحفظ استقلال الوطن ، قرين الحياة ومعادلها .. كذلك جعل هذه الوطنية قرين حرية الدعوة إلى الدين .. فكان الجهاد القتالي في الإسلام ردًّا ودفعًا لعدوان المعتدين على حرية الدعوة - بالفتنة في الدين - وعلى عدوان المعتدين الذي يخرج الناس من الأوطان ويقتلعهم من الديار .. في هذين السببين انحصرت شرعية ومشروعية فريضة الجهاد القتالي في الإسلام .. وعلى هذه الحقيقة تشهد آيات القرآن الكريم التي شرعت فريضة القتال لرد العدوان عن الدين .. وعن الوطن ! ..

فعندما «أَذِن» الله ، سبحانه للمؤمنين في القتال ، كان إخراجهم من ديارهم سببًا علل به القرآن الكريم هذا التطور الجديد ، المتمثل في الإذن بالقتال.. ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[٢].

وعندما تطور الحال من «الإذن» في القتال إلى «الأمر» به ، جاء حديث القرآن الكريم أيضًا ، فجعل الإخراج من الديار سببًا لقتال أولئك الذين أخرجوا المسلمين من ديارهم ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾[٣] .

وعندما انتقل القرآن الكريم ، في تشريعه للجهاد القتالي ، من «أمر» المؤمنين به إلى حيث جعله «فريضة مكتوبة» عليهم، استمر حديثه عن إخراجهم من ديارهم ، كسبب يوجب عليهم ويفرض قتال الأعداء : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى

(١) الأعمال الكاملة : جـ ٤ ص٦٩٥ - ٦٩٧. دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، طبعة بيروت ١٩٧٢م .
(٢) الحج : ٣٩ ، ٤٠ .
(٣) البقرة : ١٩٠ ، ١٩١ .

أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (٢١٦) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ والمَسْجِدِ الحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللهِ والفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ ولا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إن استَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1].

ثم تطّرد هذه الحقيقة القرآنية - الحديث عن الإخراج من الديار - في كل مواطن الاستنفار للجهاد القتالي .. فالله يحدث رسوله عن صنيع مشركي مكة معه، وخياراتهم للمكر به ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[2].. فالإخراج من الديار معادل للقتل .. وللسجن .. فجميعها تحرم الإنسان من السيادة على مقدرات الوطن الذي ينتمي إليه ! ..

وفي مقام استنفار المسلمين للقتال ، يحدثهم القرآن عن إخراج المشركين للرسول ، صلى الله عليه وسلم ، من وطنه .. ﴿أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾[3] .. ﴿إِلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[4] .

وإذا كان المقام مقام الحديث عن المكانة التي أعدها الله للمؤمنين ،

(١) البقرة : ٢١٦ ، ٢١٧ .
(٢) الأنفال : ٣٠ .
(٣) التوبة : ١٣ ، ١٤ . .
(٤) التوبة : ٤٠ ، ٤١ .

كانت الإشارة إلى المكانة المتميزة للذين قاتلوا من أخرجوهم من ديارهم واقتلعوهم من أوطانهم .. ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾[1] .

وعندما يكون الحديث عن أولويات الاختصاص بالفيء والمال ، يُذَكِّر القرآن بالذين أصابهم الفقر بسبب الإخراج من الديار .. ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ. لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾[2] .

هكذا يذكر القرآن الكريم ـ عندما يتحدث عن الجهاد القتالي ـ الإخراج من الديار ، سببًا يجب من أجله القتال، وقضية يستنفر المؤمنين كي يقاتلوا لحلها، وذلك حتى يستردوا وطنهم الذي اقتُلعوا منه من بين براثن المعتدين.. بل ويجعل الإخراج من الديار والفتنة في الدين جماع أسباب الجهاد القتالي في الإسلام ! .

وفي تشريع الإسلام لمعايير «الموالاة» و« المعاداة» ، ولأسباب «الولاء» و«البراء » ولفلسفة العلاقات ـ الداخلية.. والدولية ـ بين المؤمنين و«الآخرين» .. يذكر القرآن الكريم ، أيضًا ، معياري « الإخراج من الديار » و«الفتنة في الدين» جماعًا لأسباب التمييز بين الأصدقاء ـ الذين لهم البر والقسط ـ وبين الأعداء ـ الذين لا موالاة لهم ، بل وعلينا أن نقاتلهم ، حفاظًا على حرية الوطن ، وحرية الدعوة إلى الدين .. ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا

(١) آل عمران : ١٩٥ .
(٢) الحشر : ٧ ، ٨ .

بمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾(1) .

وفي آيات أخرى ـ بذات السورة ـ يحدثنا القرآن عمن تجوز مصادقته من المخالفين لنا في الدين، وعمن لا تجوز لنا مصادقته من هؤلاء المخالفين ، .. فإذًا نحن مطالبون بألا نصادق ثلاث فئات :

أ ـ الذين يقاتلوننا في الدين ، بالحيلولة بيننا وبين حرية الدعوة وأمن الدعاة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

ب ـ والذين يخرجون المسلمين أو بعضهم من ديارهم ، على أي نحو كان هذا الإخراج ، تهجيرًا بالاضطهاد ، أو عزلاً عن امتلاك خيرات الوطن والتحكم في مقدراته .

ج ـ والذين يُظاهرون ، أي يساعدون على هذا الإخراج للمسلمين من الديار والأوطان .. على أي نحو كانت المظاهرة والمساعدة في القهر الوطني من هؤلاء المظاهرين ! ..

﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(2) .

فالوطنية فطرة إنسانية ، معادلة للحياة .. وفقدها موت .. وهي ـ مع الفتنة في الدين ـ جماع أسباب مشروعية الجهاد القتالي في الإسلام .. وجماع معايير «الموالاة» و«المعاداة» أي «الولاء» و« البراء» في الشريعة الإسلامية .

وإذا كان فقهاء الأمة ـ من كل مذاهبها.. وعلى مر تاريخها ـ قد اتفقوا ـ وفق عبارة الإمام محمد عبده ـ « على أن العدو إذا دخل دار الإسلام يكون قتاله فرض عين على كل المسلمين»..فإننا نستطيع أن نصنف عقيدة الجهاد الإسلامية ، وتراثنا في آدابها ضمن « ديوان الوطنية

(1) الممتحنة : 1 .

(2) الممتحنة : 8 ، 9 .

الإسلامية» .. وأن لا نقف في هذا التراث فقط عند ما أُلف - وهو كثير - في «الحنين إلى الأوطان»، و«المنازل والديار» فنحن أمام «عقيدة إسلامية» هي الجهاد قد جعلت حماية الوطن وحريته وتحريره «ذروة سنام الإسلام»، وأمام تراث في الجهاد - فكرًا وممارسة - يشهد على مكانته وخطره ما تمثله، حتى اليوم، كلمة «الجهاد» من تداعيات وذكريات وحسابات لدى كل القوى الطامعة في اغتصاب أرض الإسلام!.

ولا يحسبن أحد أن هذا «تراث» قد انقطعت معه خيوط اتصال عصرنا الحديث .. فكل حركات ودعوات التحرر الوطني الحديثة في عالم الإسلام، قد نشأت إسلامية، أو وثيقة الصلة بالإسلام وعقيدة الجهاد فيه .. من السنوسية والمهدية .. إلى تيار الجامعة الإسلامية الذي قاده جمال الدين الأفغاني [١٢٥٤ - ١٣١٤هـ - ١٨٣٨ - ١٨٩٧م] .. إلى الثورة العرابية - في مصر - [١٢٩٨هـ - ١٨٨١م] .. إلى الحزب الوطني - حزب الجامعة الإسلامية - الذي قاده مصطفى كامل [١٢٩١ - ١٣٢٦هـ - ١٨٧٤ - ١٩٠٨م] .. إلى الثورة المصرية [١٣٣٧هـ - ١٩١٩م] التى انطلقت من دور العبادة، والتى قادها تلميذ الأفغاني ومحمد عبده: سعد زغلول [١٢٧٣ - ١٣٤٦هـ - ١٨٥٧ - ١٩٢٧م] .. إلى جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، وحزب الاستقلال في المغرب.. إلى ثورة العشرينيات في العراق - إلى دعوات وجهاد القسام والحسينى في فلسطين .. وحتى حسن البنا [١٣٢٤ - ١٣٦٨هـ - ١٩٠٦ - ١٩٤٩م] الذي تحدث عن الوطنية ومكانتها في فكر اليقظة الإسلامية المعاصرة فقال: « إن الإخوان المسلمين يحبون وطنهم، ويحرصون على وحدته، ولا يجدون غضاضة على أي إنسان أن يخلص لبلده، وأن يفنى في سبيل قومه، وأن يتمنى لوطنه كل مجد وفخار.. وأن يقدم في ذلك الأقرب فالأقرب رحمًا وجوارًا .. إننا مع دعاة الوطنية، بل مع غلاتهم في كل معانيها الصالحة التى تعود بالخير على البلاد والعباد .. فالوطنية لم تخرج عن أنها جزء من تعاليم الإسلام . أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية..»[1].

فالإسلام لا يسقط تمايزات التخوم

(١) (مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا) رسالة : المؤتمر الخامس . ورسالة : دعوتنا - ص ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٩ . طبعة دار الشهاب - القاهرة - بدون تاريخ .

الأرضية والحدود الجغرافية - أي التمايز الإقليمي - للأوطان داخل ديار الإسلام - بل يدعو الإنسان - كما يقول الأستاذ البنا - إلى « أن يخلص لبلده ، وأن يفني في سبيل قومه .. وأن يتمنى لوطنه كل مجد وفخار .. وأن يقدم في ذلك الأقرب فالأقرب رحمًا وجوارًا .. » فقط تتميز الوطنية الإسلامية بأنها لا تجعل تخوم الأقاليم الوطنية نهاية آفاقها، وإنما تلك الأقاليم والأوطان في سلك جامع هو « دار الإسلام» .

لقد استقر تراث الإسلام على اعتبار الوطنية - وهي المشاعر التى تربط بروابط الحب بين الإنسان ووطنه - فطرة فطر الله الإنسان عليها .. فحدثنا الجاحظ [١٦٣ - ٢٥٥هـ - ٧٨٠ - ٨٦٩م] في رسالة [الحنين إلى الأوطان] كيف «كانت العرب إذا غزت أو سافرت حملت معها من تربة بلدها رملاً وعفرًا تستنشقه»[1] ! .. وأشار إليها الزمخشرى [٤٦٧ - ٥٣٨هـ - ١٠٧٥ - ١١٤٤م] - في [أساس البلاغة] - كفطرة تجعل كل إنسان «يحب وطنه وأوطانه ومواطنه»! .. وجعلها رفاعة الطهطاوي [١٢١٦ - ١٢٩٠هـ - ١٨٠١ - ١٨٧٣م] «المذهب» الذي تلتف حوله «أدوار» إحدى منظوماته وأناشيده .. فهي عنده «فطرة» و «مِنّة» و«هِبَة» إلهية :

من أصل الفِطرة للفَطن
بعد المولى حبُّ الوطن
هِبَةٌ مَنَّ الوَهّاب بها
فالحمد لوَهّاب المِنَن[2]

وصاغ حسن البنا علاقة الوطنية بالإسلام في عبارته الموجزة التىتقول : « إن الوطنية لم تخرج عن أنها جزء من تعاليم الإسلام » .



(١) (رسائل الجاحظ) جـ٢ ص ٣٩٢ . تحقيق الاستاذ عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م .
(٢) (الأعمال الكاملة) جـ ٥ ص ٢٧٨. دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة بيروت ١٩٨١ م .



مقالات وأبحاث في فلسفة الدين وشئون الاجتماع والعمران

المشرف العام

جمال سلطان

١١

صيف

٢٠٠٠

ربيع الآخر ١٤٢١هـ — يوليو ٢٠٠٠م

المراسلات : ص.ب (28) ـ البانوراما ـ الرمز البريدي ـ 11811 القاهرة ـ هاتف / فاكس : 4017470



نحو إعداد الشباب المسلم لمواجهة
التحديات العلمية والحضارية بالإسهام في أسلمة العلوم الكونية(*)

أ. د. أحمد فؤاد باشا(**)

مقدمة :

أيقنت المجتمعات المتقدمة، أو التي تسعى بوعي وإصرار نحو التقدم ، أن الدعامة الأساسية في تحقيق نهضتها ومواصلة تقدمها يجب أن تقوم على تأصيل ثقافتها وتعزيز قيمها بما يجعل سلوك الفرد فيها متوافقًا مع الإطار الفكري الذي يحكم حركتها ويحدد أهدافها فالعلاقة جد وثيقة بين تنمية الإنسان حضاريًا وبين انتمائه فكريًا وعقائديًا .

وتتوقف الحصيلة الحضارية - بطبيعة الحال - على درجة استيعاب الإنسان لعلوم عصره وحسن استخدامه لها وفق مقومات ثقافته ومنهج تفكيره ، وفي إطار القيم والمعايير والضوابط التى يرتضيها المجتمع أساسًا لتوجيه السلوك ورسم خطى التقدم والرقي .

ولقد ظهر مصطلح «أسلمه العلوم» أو « إسلامية المعرفة» ، في الفكر الإسلامي المعاصر ليقصد به - في إطاره العام - إقامة العلاقة السليمة بين العلوم النقلية التي مصدرها الوحي ، والعلوم العقلية التي مصدرها الكون والإنسان ، وذلك وفق منهجية إسلامية رشيدة ، تلتزم تعاليم الإسلام ، وتتمثل مقاصده وقيمه وغاياته ، دون أن تعطل عمل العقل أو تعوق حرية البحث والتفكير .

(*)من أبحاث المؤتمر العالمي الثامن للندوة العالمية للشباب الإسلامي ، الشباب المسلم والتحديات المعاصرة ، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية ، ٢٠ - ٢٣ / ١٠ / ١٩٩٨م.

(**) أستاذ الفيزياء وعميد كلية العلوم بجامعة القاهرة .

ويأتي في مقدمة الخصائص الأساسية لأسلمة العلوم من حيث هي مشروع حضاري ، أنها تسهم في تكوين العقلية العلمية القادرة على تقديم الطاقة والزاد لإزكاء الصحوة الإسلامية المعاصرة وإنجاح مسيرتها نحو النهضة المنشودة .

والدراسة الحالية تحاول أن تقدم تصورًا عامًّا لإعداد الشباب المسلم القادر ، فكريًّا وعمليًّا ، على مواجهة التحديات العلمية والحضارية بالإسهام في أسلمة العلوم الكونية وتقنياتها ، بحيث يفاد منها فيما يعمر الحياة وينفع الناس ويعمق الإيمان بالله سبحانه وتعالى على هدى وبصيرة .

الإطار الفكري لأسلمة العلوم الكونية

أ) المقصود بمصطلح «أسلمة العلوم»:

إن قضية «المصطلحات» بصورة عامة كثيرًا ما تثير بعض الإشكاليات التي يطول النقاش والجدل بشأنها على الرغم من شيوع مقولة «لا مشاحة في المصطلح» ، أي : لا مجادلة فيما تعارف العلماء عليه لغة وشرعًا وعرفًا واصطلاحًا ، بوضع اللفظ إزاء المعنى .

ويزيد هذه القضية تعقيدًا أصحاب النزعة اللفظية Verbalists الذين يميلون نحو الصيغ والألفاظ ، دون عناية بالحقيقة والموضوع ، فيسرفون في تغليب اللفظ على حساب المعنى ، ويصبّون اهتمامهم على الاستدلالات اللفظية . ويوجد في مقابل هؤلاء من يحملون الألفاظ أكثر من معانيها ، فيسرفون - من ناحية أخرى - في تشويه الحقيقة ، بعيدًا عن لب الموضوع . ولا شك أن كلا الاتجاهين يؤثر تأثيرًا سلبيًّا على لغة الحوار وآلياته وأهدافه ، خاصة إذا ما انصرف الذهن إلى المصطلحات حسب دلالاتها في ثقافة بعينها ، أو اقتصر التفكير على معنى بعينه دون اعتبار باقي المعاني . ذلك أن غياب «الفقه» السليم لأي مصطلح من شأنه أن يضيع الوقت والجهد في البحث عن «كلمة» أو «عبارة» جامعة مانعة ، يتفق الكل على ضرورتها لأداء مدلول معين في بنية النسق المعرفي المميز لعلم من العلوم ، أو ثقافة من الثقافات . والواقع بطبيعة الحال يقتضى ملاحظة أن لكل لغة عقلها وإطارها الفكرى الذي يعطى لمفاهيمها دلالات وظلالاً لا يمكن أن تتطابق مع لغة أخرى . وبالنسبة للثقافة الإسلامية ولغتها العربية يكون المصطلح

إسلاميًا إذا كان مستمدًا في لفظه ومعناه من الأصول الإسلامية ، أو كان لا يتعارض في لفظه ومعناه مع الأصول الإسلامية[1] .

ولقد ظهر مصطلح «أسلمة العلوم» أو «إسلامية المعرفة» في الفكر الإسلامي المعاصر مرادفًا للمصطلح الأجنبي (Islamization of knowledge) الذي انبثق حديثًا عن عدد من المؤتمرات الإسلامية المعنية بقضايا إصلاح مناهج الفكر الإسلامي ، وبحث العلاقة بين الإسلام والمعارف التى توصل إليها الإنسان عن عالمه الداخلي والخارجي ، وكوّن منها ثقافته التي تفرعت عنها أغصان الحضارة على مراحل تاريخية متعاقبة .

والمقصود بأسلمة العلوم ، أو إسلاميتها ، في إطارها العام : إقامة العلاقة الصحيحة بين «الإلهي» و«الإنساني» في العلوم والمعارف ، وفق منهجية إسلامية رشيدة ، تلتزم تعاليم الوحي ، وتتمثل مقاصده وقيمه وغاياته، دون أن تعطل عمل العقل ، أو تعوق حرية البحث والتفكير ، ابتغاء مرضاة الله ـ سبحانه وتعالى ـ في الدنيا والآخرة، وتحقيق إرادته ، بإعمار الحياة وترقيتها إلى أن يرث ا لله الأرض ومن عليها.

ويتميز هذا المذهب في المعرفة بأنه يعتمد كلاً من «كتاب الوحي» و«كتاب الكون» مصدرًا لإدراك الحقائق في كل من المصدرين ؛ لأنها ـ أي الحواس وتجاربها ـ إن نهضت بمهام الإدراك لحقائق الكون في عالم الشهادة ، فلن تفي بإدراك الحقائق في عالم الغيب، كما أخبر بها «كتاب الوحي» ممثلاً في القرآن الكريم وبيانه النبوي .

فإذا كان الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو الذي خلق الإنسان ، ونفخ فيه من روحه ، ومنحه قدراته العقلية والحسية ، وملكاته الإدراكية ، وهو الذي خلق الكون والحياة ، وبث فيهما الظواهر والموجودات ، وأودعهما السنن والنواميس التي تنظم حركتهما ، وهو الذي سخر هذا كله للإنسان المستخلف في الأرض ؛ لكي يكشف عن هذه السنن والنواميس ليفيد منها في إعمار الأرض ، ويستدل بها على قدرة الخالق الواحد جل وعلا ، وإذا استهدينا ، فضلاً عن هذا كله ، بما أخبر به ا لله

(١) أحمد فؤاد باشا ، في فقه العلم والحضارة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٩٧م .

سبحانه وتعالى في قرآنه الكريم من تعليم آدم عليه السلام الأسماء كلها لكي يمارس مهمته في هذا العالم ، عرفنا أن النشاط المعرفي للإنسان لابد أن يتشكل في إطاره الإيماني الصحيح ، لكي ينسجم مع الناموس الإلهي . ويكون من المنطقي أن تسلم المعرفة بهذه الحقيقة الكبرى ، أي أن تكون «إسلامية» بهذا المعنى الواسع الذي يضع الأمر في نصابه من نطاق الملكوت الإلهي وسننه ونواميسه ، خاصة وأن المعرفة التي يمتلك «الآخر» مقومات إنتاجها وآليات نشرها « وتسويقها» أصبحت بعيدة في توجهها عن هذا التصور الإسلامي لطبيعتها ومنهجيتها وغاياتها. وربما لهذا السبب فضل البعض استخدام مصطلح «التوجيه الإسلامي للعلوم» بمعنى إعادة صياغتها وفق منهج الإسلام وروحه ، بعد أن كانت مصوغة بشكل يغفل هذا المنهج أو لا يدرك وجه ارتباطه بها .

وهنا يقتضي فقه «أسلمة العلوم» أن يحتل التأصيل الإسلامي للعلوم أهمية خاصة ، بمعنى أن يكون الإسلام ومنهجه وتصوراته الكبرى عن الإنسان والكون والحياة بمثابة «الأصل» الذي ترد إليه العلوم في منطلقاتها ومنهجياتها وصياغتها ، مع الإفادة من إسهامات المسلمين الأوائل ، بالقدر الذي ثبتت به لبعض أعمالهم قيمة علمية مستمرة إلى اليوم ، دون صدود عن إسهامات غيرهم من القدماء والمحدثين والمعاصرين من غير المسلمين ، ما دامت قابلة للاندماج في منظومة التصور الإسلامي الرشيد .

وهكذا ، يمكن لعملية «أسلمة العلوم» من حيث هي مشروع حضاري، أن تسهم في تكوين العقلية العلمية القادرة على تلبية حاجات الأمة الإسلامية ، وأن تقدم لها الطاقة والزاد : الفكري والعملي ؛ لتحقيق التغيير الحضاري المنشود[1] .

ب) خصائص العلم في التصور الإسلامي :

الأصل في معنى لفظ «العلم» عند العرب هو الإدراك العميق لحقيقة الأشياء[2] . وهو معنى مطلق غير مقيد بتصنيف بعينه ، مثل إضافات : الطبيعة أو الإنسانية أو النقلية أو التجريبية أو العقلية ، فهذه كلها صفات تعبر عن

(١) المرجع السابق .

(٢) مجمع اللغة العربية ، معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مصر ، مادة «ع. ل. م» ومادة «ع. ر. ف» .

موضوعات العلم والطرائق التى يحصل بها . والإنسان يولد في هذه الدنيا لا علم له بشيء من هذا الكون على الإطلاق ، فيدعوه الإسلام إلى العلم، ويحثه على تحصيل المعرفة والاستفادة من تطبيقاتها وتقنياتها ، وسائله في ذلك كل ما منحه الله من ملكات إدراكية . قال تعالى : ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل : ٧٨) .

والعلوم التي يحث الإسلام على تحصيلها والاستفادة منها تشمل كل علم نافع يهدف إلى تكوين الإنسان الصالح ، ويزيد من صلته با لله سبحانه وتعالى ، ويمكنه من القيام بواجبات الخلافة عن الله في الأرض ، سواء كان هذا العلم دينيًّا أو كان دنيويًّا ، نظريًّا أو تجريبيًّا ، فرضًا عينيًّا أو كفائيًّا، مادام أنه في خدمة الدين الإسلامي ولصالح الحياة والإنسان . وهذا ما نفهمه من إطلاق لفظ العلم في قوله تعالى : ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه : ١١٤) . ومن إطلاق معنى الأمر الإلهي في أول ما نزل من آيات القرآن الكريم ليشمل فهم وتدبر وقراءة كلمات الله القرآنية في كتابه المسطور وكلماته الكونية في كتابه المنظور ، حيث قال عز من قائل : ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق : ١ -٥) . وقد ورد دعاؤه عليه الصلاة والسلام : «اللهم إني أعوذ بك من أربع : من علم لا ينفع، وقلب لا يخشع، ونفس لا تشبع، ودعاء لا يسمع»[١] . ومقياس النفع لهذا ليس ذلك المعيار الفردي الذي نراه في الفلسفة «البراجماتية» ، وخاصة عند «وليم جيمس» ، وإنما هو مصلحة الأمة وإقامة أمر الدين ، فمصلحة الأمة وقيام أمر الدين أمران لا ينفصلان[٢] .

وتأكيدنا على شمولية المفهوم الإسلامي للعلم نورده هنا لإظهار مدى القصور في المفهوم الشائع عن العلم في مختلف الفلسفات الوضعية ، والذي يقصد به تلك الخصائص أو الصفات المشتركة في كل نشاط عقلى إنساني حين ينصرف بشكل منظم إلى محاولة

---

(١) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .

(٢) سعيد إسماعيل علي ، أهداف المدارس الإسلامية ، بحث مقدم إلى مؤتمر «المناهج التربوية والتعليمية في ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية ، القاهرة ، ٢٩ - ٣١ يوليو ١٩٩٠م .

تفسير وفهم موضوعات معينة ، وغالبًا ما ينصرف الذهن حينئذ بصورة كلية إلى ما يطلق عليه «العلم الطبيعي» Natural Science الذي يعول أساسًا على الملاحظة والتجربة بغرض التوصل إلى قوانين عامة تفسر اطراد الظواهر المعنية بالبحث والدراسة[1] . ذلك أن المعنى الإسلامي للعلم مرتبط بإرادته سبحانه وتعالى التى شاءت أن تبين لنا استمرارية السنن الكونية لنراقبها وندركها وننتفع بها في حياتنا الواقعية ، بعد أن نقف على طبيعة علاقاتها ونستدل بها على قدرة الخالق ووحدانيته ، مصداقًا لقوله تعالى : ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)، وهذا من شأنه أن يجعل الطريق مفتوحًا دائمًا أمام تجدد المعرفة العلمية وتطورها ، على أن تظل العلاقة بين إرادة الله سبحانه وتعالى واطراد سنته واضحة جلية لما تفسحه من مكان لتفسير كل ما لا يقوى العقل البشري على استيعابه من قضايا الغيب والمعجزات . وإذا ما شاء الله أن يوقف استمرارية نظام السنن الكونية الثابتة ، فإن هذا في كتاب الإسلام يعني اقتراب قيام الساعة ويؤذن بانتهاء الحياة على الأرض ، على نحو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرِ وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يَقُولُ الإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرِ﴾ (القيامة: ٧ - ١٠).

ويعني هذا التصور الإسلامي أن الله سبحانه وتعالى هو الحق المطلق ، وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التى أخبر بها في قرآنه الكريم ، أو أمرنا بالبحث عنها واستقرائها في وحدة النظام بين الظواهر الطبيعية والإنسانية باعتبارها مصدرًا للثقة واستخلاص الحقائق . وعلى هذا الأساس يكون العلم الإسلامي شاملاً للعلوم الكونية التي يظهرها الله سبحانه وتعالى على أيدي من يشاء من عباده عن طريق البحث المنهجي السليم في عالم الشهادة، وشاملاً كذلك للعلم الغيبي الذي أخبرنا به في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه الأمي الصادق الأمين عليه الصلاة والسلام . ومن ثم يكون لدينا مصدران رئيسيان للمعرفة، تنقسم العلوم على أساسهما إلى قسمين رئيسيين : يشمل

(١) أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٤م ، ص ٣٧ .

أولهما تلك العلوم التي لا يمكن للمسلم أن يتلقاها إلا من مصدر رباني ، وهي العلوم المتعلقة بالعقيدة والقيم والتصور العام للوجود والنفس الإنسانية ونظام المجتمع . بينما يشمل القسم الثاني علوم البحث في ظواهر الكون والحياة ، وهي التي يهتدي الإنسان إليها بمداركه البشرية التي أنعم الله بها عليه ليبصر طريق المعرفة ويفتح مغاليق الحضارة . على أن تظل العلوم الكونية في عالم الشهادة دنيوية بعلاقتها مع الأشياء ، وتعبدية في نفس الوقت لصلتها بالخالق الواحد[1] .

من ناحية أخرى ، يأتي تأكيدنا على شمولية المفهوم الإسلامي للعلم للرد على ما ذاع في عهود التخلف ، وما تردد على ألسنة علماء مسلمين في مجال الحديث عن العلم الذي ينبغي على الأمة الإسلامية أن تُعلمه أبناءها بحيث تمت التفرقة بين ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية . فالواجبات الكفائية تتطلب من الدولة أن توفر العدد الكافي من المؤهلين للنهوض بها كأحسن ما يكون الأداء بحيث يستمر تحقيق المصلحة العامة على أسس ثابتة . وفرض الكفاية يأخذ هذه التسمية قبل أن يُختار الشخص المناسب ويتحدد الجهد المطلوب ، أما بعد الاختيار والتحديد فإنه يتحول إلى فرض عين ، وعلى من كلف به أن يستفرغ الوسع لإتمامه[2] . إن الأمة العاجزة عن استخراج بركات الله من الأرض التى سخرها الله للإنسان ، لن تؤدى رسالة الله ، والأمة العاجزة عن تجنيد مواهب المسلمين لإعزاز المسلمين أمة تلقي بأيديها إلى التهلكة[3] .

فالعلم في الإسلام إذن يتناول كل موجود ، وكل ما يوجد فمن الواجب أن يعلم ، فهو علم أعم من العلم الذي يراد لأداء الفرائض والشعائر ؛ لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام ، إذ كان خير عبادة لله أن يهتدي الإنسان إلى سر الله في خلقه ، وأن يعرف حقائق الوجود في نفسه ومن حوله .. والعلم الذي أمر به القرآن هو جملة المعارف التي يدركها الإنسان

---

(١) أحمد فؤاد باشا ، « نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي ، تحديد الثوابت والمتغيرات» ، بحث قدم إلى ندوة «قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي » ، قسنطينة - الجزائر ، سبتمبر ١٩٨٩م ، والبحث منشور بمجلة منبر الحوار ، دار الكوثر - بيروت - لبنان ، ع ١٧ ، ربيع ١٩٩٠م - ١٤١٠هـ - ص ص ٦ - ٢٧ .

(٢) محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص ١٧ .

(٣) سعيد إسماعيل علي ، مرجع سابق .

بالنظر في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء ... ويشمل الخلق هنا كل موجود في هذا الكون ذي حياة أوغير ذي حياة[1] . قال تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٨٥). وقال عز من قائل :﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الأَبْرَارِ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلاَ تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لاَ تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (آل عمران: ١٩٠ - ١٩٤) .

بهذه الآيات البينات ، وما جرى مجراها في القرآن والسنة ، تقررت فريضة التفكير العلمي وتأكدت مكانة العلم النافع بمعناه المطلق في الإسلام ، وتبين أن العقل الجدير بهذا الخطاب الإلهي هو العقل الذي يستطيع ببراهينه واستدلالاته أن يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتبصر ويتدبر ويحسن الإدراك والرواية . فهذا هو أبو عبد الله القزويني، أحد علماء المسلمين المبرزين ، يوصي في كتابه «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» بإعادة النظر في عجائب صنع الله ، وكان مسترشدًا بقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ (ق : ٦). فالمراد من النظر التفكير في المعقولات والنظر في المحسوسات والبحث عن حكمتها وتصاريفها ؛ لتظهر لنا حقائقها فإنها سبب اللذات الدنيوية والسعادات الأخروية ، وكل من أمعن النظر فيها ازداد من الله هداية ويقينًا ، ونورًا وتحقيقًا ، والفكر في المعقولات لا يتأتى إلا ممن له خبرة بالطبيعيات والرياضيات، بعد تحسين الأخلاق وتهذيب النفس ، فعند ذلك تنفتح له عين البصيرة ويرى في كل شيء من العجائب ما يعجز عن

(١) عباس محمود العقاد ، التفكير فريضة إسلامية ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، صيدا ، ص٥٩ .

إدراك بعضها . ليس المراد من النظر - فيما يقول القزويني - تقليب الحدقة نحو السماء ، فإن البهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقتها ، ومن الأرض إلا غبرتها ، فهو مشارك للبهائم في ذلك وأدنى حالاً منها وأشد غفلة ، كما قال تعالى : ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف : ١٧٩) .

ومن الخطأ البالغ أن يقال عن مصدر العلم في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة : إنه لم يرتد آفاق الوجود لكي يحددها في صورتها النهائية ، حتى وإن طلب القرآن الكريم من المؤمنين ألا يتجاوزوا حقائقه ، فإن حقائقه كافية بذاتها لكي تمنح الفكر الإنساني الحقيقة التي لا مرد لها . ولم يحاول المسلمون في أوائل عهد القرآن أن يتجاوزوا الحدود التي رسمت لحقائق لا يستطيع العقل أن يرتادها ، ثم ما لبثوا أن بحثوا في الحقائق التي للعقل مجال للبحث فيها ، فارتاضوا رياضة وأبدعوا علمًا نظريًا وتجريبيًا وشيدوا حضارة ومدنية[1] .

لكن أخطر ما واجه المعرفة البشرية في تاريخها هو ذلك الخلط لمصادرها والخطأ في تناول مناهجها ، حيث دنست الفطرة الحنيفة المؤمنة بالله والموحدة له عندما كان يراد اقتحام عالم الغيب بالوسائل التي لا تصلح إلا لعالم الشهادة . وكان من نتائج هذا الخلط أن ظهرت النظريات والمذاهب الوضعية التي تجاهلت وجود القوة الخالقة والمسيرة لظواهر الكون والحياة ، وأحالتها إلى مسميات خيالية كالطبيعة والقوة الذاتية والعقل والغريزة والمصادفة وغيرها ؛ مما لا يتفق مع التصور الإسلامي . وما ظهور «العلمانية» في الغرب ، لتضع حدًّا فاصلاً بين العلم والدين، ولتحصر اللاهوت الكنسي في جانب محدود من العلاقة بين الفرد وربه ، إلا أحد الأمثلة لهذه الفلسفات الخابطة في الظلام ، والتي انتقلت عدواها إلى الفكر الإسلامي في عهود الاستعمار للدول الإسلامية ، وتركت آثارها الضارة التي تعاني الأمة من ويلاتها حتى اليوم؛ ذلك لأن التصورات والمذاهب والفلسفات الوضعية التي يضعها البشر لأنفسهم ، بمعزل عن هدى الله ، تحتاج دائمًا إلى

(١) أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة ، ط٢ ،القاهرة ١٩٨٤م .

التطور في أصولها ، والانقلاب أحيانًا عليها كلها حين تضيق عن البشرية في حاجاتها المتطورة . أما التصور الإسلامي - بربانيته - فهو يخالف في أصل تكوينه وفي خصائصه تلك الفلسفات الوضعية ؛ لأن الذي وضعه يرى بلا حدود من الزمان والمكان ، ويعلم بلا عوائق من الجهل والقصور ، ويختار بلا تأثر من الشهوات والانفعالات ، ومن ثم يضع للكينونة البشرية كلها ، في جميع أزمانها وأطوارها ، أصلاً ثابتًا تتطور هي في حدوده وترتقي وتنمو وتتقدم دون أن تحتك بجدران هذا الإطار[١] .

ج) أسلمة العلوم الكونية ضرورة حضارية :

إن الأخذ بالمفهوم الإسلامي للعلم -كما أسلفنا - يجعلنا نسلم بأن إسلامية العلوم الكونية حقيقة واقعية ، وأن التوجيه الإسلامي لهذه العلوم ضرورة حضارية ؛ ذلك أن العلوم الكونية إسلامية بطبيعتها ، لأن مادة البحث التي تعرض لها هي كل ما خلق الله سبحانه وتعالى في عالم الشهادة ، ولأن واجب البحث فيها مطلب إسلامي من أجل تعميق الإيمان بالخالق الواحد على هدى وبصيرة ، ولعمارة الكون بالحياة إلى ما شاء الله . هذا بالإضافة إلى أن هذه العلوم - بشهادة المنصفين من مؤرخي العلم والحضارة - قد نشأت وتأسست ، أو شهدت تطورًا وازدهارًا ، على أيدي علماء الحضارة الإسلامية بفضل توجهاتهم الإسلامية الرشيدة[٢] .

أما قولنا بأن التوجيه الإسلامي للعلوم الكونية بخاصة ، والعلوم بعامة ، ضرورة حضارية ؛ فذلك لأن إسلامية المنهج العلمي ، أو أسلمته ، من شأنها أن تحفظ للعلوم الكونية موضوعيتها ، وأن تخلع عليها من خصائص الإسلام ما يجعلها صالحة للتطبيق في كل زمان بما يحقق الخير للإنسان أينما كان . وإن إدراك المسلمين الأوائل لهذا المعنى بكل أبعاده الإيمانية كان السبب الأول لتقدمهم ورقيهم ، بعد أن وجدوا في مبادئ الإسلام كل مقومات الازدهار العلمي والحضاري ، وهدتهم تعاليم

(١) سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الطبعة الشرعية التاسعة، دار الشروق، القاهرة ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧،ص٤١.

(٢) أحمد فؤاد باشا ، العلوم الكونية في التراث الإسلامي ، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، كتيب هدية مجلة الأزهر ، عدد رمضان ١٤١١هـ - مارس ١٩٩١م . راجع أيضًا دراستنا : « فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الإسلامي» ، مجلة المسلم المعاصر ، ع٤٩، ١٩٨٧م .

الدين الحنيف إلى أصول المنهج العلمي السليم وحثتهم على اتباعه .

وعندما انتقلت العلوم الإسلامية إلى أوروبا لم تأخذ النهضة الأوربية سوى الجانب المادي من المنهج الإسلامي ، وتركت جانبًا الإيمان الذي يوجهها نحو الله تعالى ؛ ولذا فإن العلم في الحضارة المادية الحديثة والمعاصرة ، بتخليه عن الإيمان والسمو الروحي ، قد اعتبر قيمه حقيقة مطلقة في حد ذاته ، وبالغ الناس في تقديسه وتمجيده على أساس أنه هو القوة القادرة على تحقيق الجنة الموعودة للإنسان على الأرض ، فأنصار هذه النزعة العلمية المتطرفة Scientism يردون كل شيء إلى العلم ، ولا يسلمون إلا بالمنهج العلمي والحقيقة العلمية . كذلك أصبح التطور الكمي للعلم والتقنية غاية في حد ذاته ، ونشأت النزعة التقنية المتطرفة Tec-hnocracy التي يرمى أنصارها من التقنيين والخبراء الفنيين إلى فرض سيطرتهم باعتبارهم الأحق في هذا العصر بإدارة المجتمع واتخاذ القرارات الكبرى بشأنه . وأمام هذا التطرف العلمي والتقني – وفي مقابله – ظهرت حركات عقلية جديدة تدعو إلى «اللا علمية Antiscience وتجارب الانغماس الأعمى في ماديات الحضارة الصناعية ، وترفع صيحات التحذير من اطراد التقدم العلمي والتقني بدون النظر إلى صلته بمعنى الحياة الإنسانية والذي سوف ينتهي بالإنسان إلى القضاء على حضارته. بل إن بعض هذه الحركات المناهضة لتقديس العلم والتقنية أخذت تدعو إلى الهروب من الحضارة المادية المعاصرة بكل ما فيها من مظاهر خادعة، ورفعت شعارات العودة إلى الفطرة[1] .

وإذا تأملنا واقع الفكر الإنساني في مرحلتيه الحديثة والمعاصرة ، فإننا نجد العديد من القوميات والأيديولوجيات التى تحاول عن طريق العلم أن تثبت قدرتها على تقديم رؤية شاملة لهذا الواقع الإنساني ، وتسعى جاهدة إلى استبعاد أي إدراك يخالف إدراكها الخاص ، مؤكدة ميزتها بالاستناد إلى العلم في بناء نسق فكرى يبدو وكأنه نتاج منطقي للمعرفة البشرية . لكن هذه

---

(١) روجيه جارودي ، الأمة ، ع ٣٥ ، ١٩٨٣م ، وحيد الدين خان : واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام ، ، ترجمة : د. سمير عبد الحميد إبراهيم ، مراجعة : د. عبد الحليم عويس ، دار الصحوة ،القاهرة ، ١٩٨٤م ، ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٦، د. أحمد فؤاد باشا ، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي ، مرجع سابق .

الأيديولوجيات في حقيقتها لا تخلو أبدًا من معتقدات يغلب عليها روح التعصب، وتكتنفها نزعة الذاتية والمصالح الخاصة ، ويكفي شاهدًا على ذلك ما نراه من تصارع بين أيديولوجيات ومذاهب فلسفية عديدة تسلقت على قوانين نيوتن وآراء دارون واحتمالية هيزنبرج ونسبية أينشتين وغيرها .

من هنا كانت أهمية الدعوة إلى توجيه العلوم بصورة عامة ، والعلوم الكونية وتقنياتها بصورة خاصة ، توجيهًا إسلاميًّا باعتباره ضرورة حضارية لضمان مواصلة التقدم العلمي والتقني مع الحفاظ على إنسانية الإنسان. وإذا كان هناك من يرى أن الصراع الأيديولوجي بين البشر سوف يخلي مكانه مستقبلاً للتقدم العلمي والتقني ، مستشهدًا بما يحدث في العالم الآن من تقارب بين أكثر الأيديولوجيات تعارضًا[١] فإننا نرى أن التوجيه الإسلامي للعلوم هو السبيل الوحيد لتحقيق مستقبل حضاري أفضل للإنسانية ، تراعى فيه مصلحة الإنسان في كل زمان ومكان ، بغض النظر عن فوارق اللون والجنس والموطن والعقيدة ؛ ذلك لأن المنهج الإسلامي هو وحده المؤهل لأن يكون موضع تأمل عميق في عقلية إنسان العصر ، وتهيئته لاستيعاب كل ما تأتي به حضارة العلم والتقنية في المستقبل القريب أو البعيد . وليس هناك من شك في أن هذا التصحيح الإسلامي لواقع الفكر المعاصر سوف يكون له أجل الأثر في تصحيح وجهة العلوم لدى عقلاء العالم ومفكريه ، إذا ما درسوا الإسلام في حقائقه واستفادوا منه في إصلاح حضارتهم ، وعندئذ يكون التفكير العلمي لدى البشر قد استعاد طبيعته الحقة بوصفه بحثًا موضوعيًّا نزيهًا في مختلف فروع المعرفة عن الحقيقة الخالصة ، يعلو على كل ضروب الهوى والتحيز ، ويزن كل شيء بميزان واحد سبق له أن أنقذ أمبراطوريات كبرى متهافتة من الفناء ، هو ميزان الإسلام بكل ميزاته وخصائصه التى قامت عليها قواعده الاعتقادية والعملية .

وإذا كان ما حدث في الغرب من انزواء لعلوم الدين في أركان الكنيسة يتعلق بالصراع بين الكنيسة والعلماء ، فإنه من الخطأ أن يسود الاعتقاد بأن

(١) فؤاد زكريا ، التفكير العلمي، ط٣، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٨م .

الانفصال بين العلم والدين شرط من شروط قيام الحضارة ، أو أن العلم بفروعه المختلفة لا يمكن إلا أن يكون «علمانيًّا»(١) . ولقد أدى هذا الاعتقاد الخاطئ في بلاد المسلمين إلى حالة من الركود العلمي شلت في ظلها كل مقومات الإبداع والابتكار في مختلف مجالات النشاط الإنساني(٢) ، ولم يعد أمامنا الآن سوى الأخذ بالمنهج العلمي الإسلامي الذي سبق لأسلافنا أن صنعوا به حضارة من أطول وأعظم الحضارات التي عرفها التاريخ(٣) ، فمثل هذا المنهج الرباني المتكامل هو الأقدر على إذكاء روح الصحوة الإسلامية الحضارية .

ويبقى أن نؤكد في هذا الخصوص على أن عملية التوجيه الإسلامي للعلوم بعامة ، والعلوم الكونية بخاصة ، لابد لها - لكي تؤتي ثمارها كعامل حضاري - أن تتم في إطار نظرية عامة للإسلام يستعين بها المسلمون علي تغيير واقعهم وتطويره بمعايير الإسلام وأدواته في التغيير والتطوير ، وينظرون من خلالها النظرة الإسلامية لقضايا الكون والحياة ويواجهون بها كل ضروب التحدي الوافد والموروث ، وتكون في الوقت نفسه بيانًا لتعريف غير المسلمين بالإسلام وخصائصه التى تعلق عليها البشرية آمالها في الخلاص من حالة القلق الذى تعاني منه حضارتهم المادية التعيسة(٤).

د) دور معاهد التعليم في توجيه العلوم إسلاميًّا :

يدلنا استقراء الآثار الحضارية على أن الإنسان إنما خرج إلى نور التاريخ بعد أن غدا قادرًا على التفكير ، وأصبح مدركًا لأهمية العلم ومواصلة التحصيل المعرفي في صنع التقدم وفهم المزيد من أسرار الكون والحياة ، ومن ثم كانت بداية مشواره الطويل نحو تشييد

(١) كثيرًا ما يبدي أصحاب النزعة العلمانية عدم ارتياحهم لكل الجهود التى يبذلها الإسلاميون من أجل الربط بين العلم والدين الإسلامي . ويزعم هؤلاء العلمانيون بأن هذا الربط له أثره السيء على الدين والعلم معًا ، بل إنه - بحسب زعمهم أيضًا - يهدد بالعودة إلي عهود إنحطاط الحضارة العربية الإسلامية . وهم يجدون مثلهم الأعلى في حضارة الغرب التى مرت بتجربة رائدة في الفصل بين البحث العلمي والدين . انظر على سبيل المثال لا الحصر ماكتبه د. عبد العظيم أنيس بعنوان :«هل يمكن أسلمة العلوم؟» ، وما كتبه د. فؤاد زكريا بعنوان :«العلمانية ضرورة حضارية» ، وفي الكتاب الثامن من سلسلة «قضايا فكرية» التى تصدرها دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ،أكتوبر ١٩٨٩م .

(٢) يحيي هاشم فرغلي ، حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب ، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف ١٩٨٩م ، د. محمد عمارة ، العلمانية ونهضتنا الحديثة ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٦م .

(٣) عبد الحليم الجندي ، القرآن والمنهج العلمي المعاصر ، دار المعارف ، ١٩٨٤م .

(٤) أحمد فؤاد باشا ، نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية ، بجلة المسلم المعاصر ، الكويت ، ع ٥٤ ، ١٩٨٩ م .

الحضارات المتعاقبة التى جاءت ثمرة لتطور التفكير وإبداعات العقل في مختلف مجالات النشاط الإنساني . وإذا كانت المعرفة في حد ذاتها تمثل لدى الإنسان حاجة عقلية ملحة تدفعه دفعًا إلى التماس الحقيقة في كل مظهر من مظاهر الوجود ، فإنها في الوقت نفسه تستمد قيمتها من حصيلة مردها للمجتمع البشري . وتتوقف هذه الحصيلة ـ بطبيعة الحال ـ على درجة استيعاب الإنسان لعلوم عصره ، وحسن استخدامه لها وفق مقومات ثقافته ومنهج تفكيره ، وفي إطار القيم والمعايير والضوابط التي يرتضيها المجتمع أساسًا لتوجيه السلوك ورسم خطى التقدم والرقي .

لهذا نجد أن المجتمعات المتقدمة ، أو التى تسعى بوعي وإصرار نحو التقدم والمدنية ، قد أدركت جوهر العلاقة الوثيقة بين تنمية الإنسان حضاريًا وبين انتمائه فكريًا وعقائديًا . وأيقنت هذه المجتمعات أن الدعامة الأساسية في تحقيق نهضتها ومواصلة تقدمها يجب أن تقوم على تأصيل ثقافتها وتعزيز قيمها بما يجعل سلوك الفرد فيها متوافقًا مع الإطار الفكري الذي يحكم حركتها ويحدد أهدافها . وعادة ما يقع العبء الأكبر في هذا الصدد على عاتق المؤسسات التربوية والتعليمية التي تضطلع بتدريس مناهج محددة في مراحل التعليم العام، والتي يكون لها أكبر الأثر في البناء الحضاري لمجتمعاتهم[1] . هذا هو ما تأخذ به دول كثيرة في أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية على حد سواء ، وفي اليابان والصين وكوريا وإسرائيل وغيرها ، بصرف النظر عن مدى نضج وصواب الاتجاهات الفكرية أو المذاهب الفلسفية والعقائدية المطروحة في هذا المجتمع أو ذاك .

وتخضع العملية التعليمية ، حتى في أكثر الدول تقدمًا للفحص والمراجعة بصورة مستمرة بغرض الكشف عن مواطن القوة للاستزادة منها ، والتعرف على مواطن الضعف للتخلص منها ، والوقوف على المستوى الحقيقي لكفاية الأداء والقدرة على بلوغ الأهداف مع

(١) مصطلح «التعليم العام» هو الترجمة العربية لمصطلح General Education ، ويعني ذلك التعليم المقصود الذي يراد به تزويد مجموعة معينة من الطلاب بمنهج محوري عام ، يتألف من مجموعة من المعارف والمهارات والقيم ، وتكون له مقتضيات في كل مراحل التعليم : الابتدائي والثانوي والعالي أو الجامعي ، ويكون هدفه الأسمى تأكيد الهوية الثقافية وتجديدها . لمزيد من التفاصيل ، راجع : د. أحمد المهدي عبد الحليم ، نحو اتجاهات حديثة في سياسة التعليم العام وبرامجه ومناهجه ، عالم الفكر ، المجلد التاسع عشر ، العدد الثاني، الكويت ١٩٨٨م ، ص ص ١٧ ـ ٤٦ .

الحفاظ على الجمع بين تحديث الثقافة الذاتية وتأصيلها في نفوس النشء. ويكفي أن نسوق المثال على ذلك بما جاء في ديباجة التقرير النهائي للجنة تقييم مؤسسات التعليم النظامي في الولايات المتحدة الأمريكية من أنه: «لو قامت (قوة معادية) بفرض أداء تعليمي قليل الجودة على الشعب الأمريكي لاعتبر ذلك مدعاة للحرب، ولكن ذلك يحدث الآن من خلالنا نحن الذين سمحنا به. لقد بددنا هدرًا المكاسب التى حصلنا عليها في رفع مستوى التحصيل التعليمي لطلابنا بعد التحدي الذي واجهناه بإطلاق القمر الصناعي (سبوتنيك)(*) . إن هذا التدني في قبول تلك المستويات من التعليم عمل بلا تفكير وعملية نزع لسلاح التعليم»[1] . وعندما يقترح هتشنجر Hichinger ، أحد أعلام التربية الأمريكيين، تصورًا لإصلاح التعليم يقضي باعتبار المدرسة الثانوية المخطط لها بعناية فائقة في أوروبا مثالاً يجب أن يحتذى في أمريكا ، فإنه يواجه باعتراضات شديدة على أساس أن هذا التصور لا يلبي حاجات طلاب التعليم العام في أمريكا من الأقليات التى تنتمي إلى أصول ثقافية مختلفة ؛ ولهذا فهو لا يخدم مواقع العمل في الثقافة الأمريكية المعاصرة التى تتسم بالتقدم العلمي والتقني ، فضلاً عن أنه يعكس ظلال الثقافة الغربية بوجه عام ، ويحرم الأمريكيين من التعرف على ثقافات الأمم التى تؤدي فيها أمريكا دورًا ما ، قل أو كبر[2] .

وإذا ما انتقلنا الآن إلى استعراض سريع لواقع التعليم العام في الأمة العربية والإسلامية ، فإن النشرات الإحصائية توضح لنا أن جهدًا ملحوظًا يبذل في تعميم التعليم وتوسيع رقعة انتشاره ، لكن الدراسات التحليلية والتقويمية تؤكد لنا - مع الواقع الملموس - أن هذا التطور الكمي لا يواكبه تطور نوعي يفي باحتياجات الأمة ويقيلها من عثرتها . وأن الفجوة واسعة بين الهدف

(*) كان إطلاق الاتحاد السوفيتي للقمر الصناعي (سبوتنيك) في عام ١٩٥٧م إيذانًا ببدء عهد جديد في أبحاث الفضاء الكوني ، ويمثل تحديًا عمليًا للولايات المتحدة الأمريكية التي واجهته بإنشاء وكالة الفضاء الأمريكية وتحديد هدف لها يتمثل في إنزال إنسان على سطح القمر بنهاية الستينيات . وقد تحقق ذلك فعلاً فى رحلة «أبوللو» عام ١٩٦٩م .

(١) يوسف عبد المعطي ، أمة معرضة للخطر ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض ، ١٩٨٤م ، عن د. محمد أحمد الرشيد ، التربية ومستقبل الأمة العربية ، عالم الفكر ، مجلد ١٩ ، ع٤ ، الكويت ١٩٨٨ م .

(٢) أحمد المهدي عبد الحليم ، مرجع سابق ، ص ١٨ ، ١٩ .

والتطبيق[١] . وتعزي الدراسات العالمية المقارنة هذا العجز الذي يصيب نظام التعليم العام في دول العالم الثالث عمومًا إلى أن كثيرًا من الدول النامية قد غدت معرضًا عالميًا كبيرًا لأشتات من النماذج والفلسفات التعليمية الوافدة من كل أنحاء العالم الصناعي ، وأنها تحاول تطبيقها كما هي ، أو مرتدية شعارات التجديد والتطوير في بيئة تختلف عن بيئاتها الأصلية[٢] .

يتضح مما سبق أن فلسفة التعليم العام التي تأخذ بها مجتمعات العالم المتقدم ، وتتلخص في اعتباره أهم أداة لتأصيل الهوية الثقافية وتجديدها ، تكاد تكون غائبة منهجًا وتطبيقًا في أغلب مجتمعات العالم الإسلامي ، حتى وإن كانت هدفًا ينص عليه في الاستراتيجيات وفي توصيات الندوات والمؤتمرات . أما غياب المنهج العلمي السليم في فلسفة التعليم العام فيمكن أن نستدل عليه من خلال ما يغمر ساحة الفكر العربي والإسلامي من جدل ونقاش حول المفاضلة أو التوفيق بين ثنائيات الألفاظ والصيغ التى تطرح من حين لآخر ، مثل الأصالة والمعاصرة . والتجديد والتقليد ، والإبداع والاتباع ، والإسلامية والعلمانية ، وغيرها . وكيف يمكن الاتفاق على منهج محدد الخطوات والغايات في وسط ثقافي وفكري باهت الهوية لا يزال في حاجة إلى اسم ونسب ؟ .

إن الحوار بين المفكرين لا يزال مستمرًا في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي الذي يصنع التقدم، بينما نجد التقدم نفسه عند الآخرين يركب الآن صاروخًا ومكوك فضاء ويسافر نحو الشمس والقمر والكواكب البعيدة!!. وأما عن غياب التطبيق السليم لأهداف التعليم العام ، فيكفي شاهدًا عليه أن يكون تدريس مادة «التربية الإسلامية» في كثير من البلدان الإسلامية أمرًا ثانويًا أو هامشيًا ، وأن يأتي تقويمها - على أحسن الفروض - في مستوى واحد مع التربية الفنية والتربية الموسيقية والتربية الرياضية وغيرها، فينظر إليها الطلاب على أنها من قبيل تحصيل الحاصل[٣] .

---

(١) مكتب اليونسكو الإقليمي للتربية في البلاد العربية ، التربية الجديدة، العددان ٤٠ ، ٤١ ، السنة الرابعة عشرة ، ١٩٨٧م المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، استراتيجية تطويرالتربية العربية ، ١٩٧٩م .

(٢) فيليب كومز، ترجمة محمد خورى حربي وآخرين ، أزمة العالم في التعليم من منظور الثمانينيات ، الرياض ، دار المريخ ١٩٨٧م ، عن د. أحمد المهدي عبد الحليم ،مرجع سابق ، ص ٢٠ .

(٣) أحمد فؤاد باشا ، «علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ونصيب الفكر العلمي من التدريس الفلسفي العام » ، أعمال ندوة «نحو فلسفة إسلامية معاصرة» ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، القاهرة ١٩٨٩م .

والآن ، إذا ما أردنا أن نستفيد من تجارب المجتمعات المتقدمة في اعتبار التعليم العام أداة لتأكيد الهوية الثقافية وتجديدها ، يكون علينا أن نعول على ثقافتنا الإسلامية وليس على ثقافة الغير، وأن ننطلق من التصورات والمعتقدات والقيم التى يؤمن بها أبناء أمتنا الإسلامية لتكون زادهم الحقيقي في العمل والكفاح من أجل حياة أفضل . ويقيني أن هذا هو ما يجب أن يمثل حجر الزاوية في فكر الصحوة الإسلامية المعاصرة التى تؤمن بدور العلم في صنع التقدم وتدعو إلى الأخذ به بنية ونهجًا ، على أن يبدأ الإصلاح بإعادة نظر شاملة وفورية في جميع المناهج الدراسية لتنقيتها من أي مفاهيم غير إسلامية وإعادة صياغتها بعد تحديد أهدافها ومحتواها وأساليب تدريسها وتعلمها وعملية تقويمها في ضوء التصور الإسلامي المستند إلى كتاب الله الكريم وسنة نبيه الأمين . إن المنهج الإسلامي قد احتضن حضارة المسلمين الأولى ، ولا يزال قادرًا على ابتعاث حضارة جديدة إذا ما أدركنا الحاجة الماسة إلى إحياء تراثنا الإسلامي وتنقيته وتوسيع دائرته وترشيد العقول المفكرة به في إطار الإلمام الواعي بحقائق الواقع المعيش ، وباحتياجات الأمة وآمالها ، وباتجاهات الفكر العالمي وفلسفاته التقليدية والمعاصرة ، دون انبهار بنماذج غربية أو شرقية .

والموضوع على هذا النحو متصل في جانبه التربوي بمعاني التربية الإسلامية وغاياتها في كل أوجه نشاطها ، فالتعليم في أية أمة من الأمم ـ بحكم بنائه وتوجيهه ـ يمثل الوجه الأهم من أوجه التربية والجزء الأعظم من قوتها الدافعة ، والوسيلة الأمثل لضمان بلوغ غاياتها . ويتفق المفكرون الإسلاميون وعلماء التربية الإسلامية[1] على أن غاية التربية الإسلامية العليا هي بلوغ الكمال

---

(١) انظر على سبيل المثال :

ـ محمد قطب ، منهج التربية الإسلامية ، جزءان ، دار الشروق ، ج١ ، ط١١ (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م) ، ج٢ ط٦ (١٤٠٦هـ ١٩٨٦م) :

ـ مقداد يالجن ، أهداف التربية الإسلامية وغايتها ، الرياض ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

ـ سعيد إسماعيل علي ، أصول التربية الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦م .

ـ محمد منير مرسي ، أصول التربية الثقافية والفلسفية ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٩م ،

ـ علي خليل أبو العينين ، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم ، دار الفكر العربي ، ١٩٨٠م .

سيد أحمد عثمان ، المسئولية الاجتماعية والشخصية المسلمة ، دراسة نفسية تربوية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٩م.

ـ عبدالغني عبود، في التربية الإسلامية ، ط٢ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٨٥م .

ـ حمدي أبو الفتوح عطيفة ، تصور مقترح لأسلمة خطط دراسة العلوم المدرسية في العالم العربي والإسلامي ، دراسة منشورة ، الإسكندرية ، ١٩٨٢م .

الإنساني ؛ لأن الإسلام نفسه يمثل بلوغ الكمال الديني ، مصداقًا لقوله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣) . ويأتي في مقدمة خصائص الكمال الإنساني الذي تنشده التربية الإسلامية إعداد الإنسان الصالح العابد لله حق عبادته والجدير بحمل الأمانة والبحث عن الحقيقة وإعمار الحياة في الأرض .

ولا يتسع المجال هنا لعرض كل ما يتعلق بغايات التربية الإسلامية في تنشئة الشخصية الإسلامية المتكاملة التي تفهم معنى عبادة الله تعالى بأنها أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر ، وتنطلق في تفكيرها وأعمالها من مُسَلَّمِةَ التوحيد الإسلامي الذي يعمق في الإنسان معنى الربانية كأساس لكل خصائص التصور الإسلامي في تحقيق المنهج الإلهي على الأرض ، ولكن يجب إيضاح أن التربية الإسلامية والتعليم هما من مهمة النبوة التي كلف بأدائها سيد المرسلين، مصداقًا لقوله سبحانه وتعالى : ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: ١٦٤) ، وقول رسوله الأمين : « إن الله بعثني معلمًا وميسرًا»[1] . ولنا في أسلافنا الذين تربوا على الإسلام أسوة حسنة، لأنهم أدركوا أن الاهتمام بالعلم قضية تعبدية بالدرجة الأولى ، وليست مجرد الحصول على شيء من القوة الغاشمة أو التسلط الظالم في هذه الدنيا ، فالذين يعيشون ويعملون في كنف الإيمان بالخالق الواحد هم الذين يستطيعون ـ أكثر من غيرهم ـ مواصلة الترقي في السلم المعرفي إلى غايته القصوى بإدراك حقيقة الوجود الإنساني في هذا الكون كما أرادها رب العالمين، ومن ثم فهم القادرون ـ أكثر من غيرهم ـ على جنى كل ثمار المعرفة التى حصلوها دون أن يسيئوا استخدامها في غير موضعها .

وإذا ما قبلنا ذلك التوضيح لواقع التعليم العام في العالم الإسلامي ، فإننا لن نجد صعوبة في الوقوف على السبب الحقيقي لتخلف الأمة الإسلامية وتدهور مستوى التعليم في مدارسها وجامعاتها، على كثرتها ووفرة إمكاناتها . فلن

(١) رواه مسلم . ولمعرفة المزيد حول المعاني الربانية وأثرها في بلوغ غايات التربية الإسلامية يمكن الرجوع إلى :
ـ يوسف القرضاوي ، الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٥م .
ـ سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، مرجع سابق .

يكون لهذا التعليم دور مؤثر في ابتعاث النهضة الحضارية المنشودة إلا إذا تحددت أهدافه في «تأصيل الثقافة الإسلامية وتجديدها في ضوء المعاني الربانية لغايات التربية الإسلامية»، وإلا إذا استحدثت صيغة جديدة للتطوير والإصلاح ، تستند في سياستها إلى المنهج الإسلامي القويم وتؤمن بدور العلم والتقنية في ربط المجتمع الإسلامي بواقع الحياة المعاصرة ، وهذا يتطلب في المقام الأول إسهام العلماء والمفكرين الإسلاميين في بناء المدرسة العلمية الإسلامية المتميزة من خلال برنامج واضح ومتكامل لأسلمة نظام التعليم العام بمختلف عناصره ومؤسساته ، على أن يكون البدء بأسلمة المناهج الدراسية طريقًا إلى وحدة المعرفة الإسلامية في التعليم ، وأساسًا لبناء الشخصية الإسلامية المعاصرة . وعندئذ فقط ينكسر حاجز الجمود فيما يمكن أن يسمى بنظام التعليم السلمي ، وتزول حالة التشاؤم من ثقافة مستسلمة ، وتنتقل الأمة إلى وضع جديد يحدوها الأمل والتفاؤل بنهضة حضارية جديدة تحقق إرادة الله في ترقية الحياة على الأرض ، وترسي قواعد المنهج الإلهي الذي يتناسق مع الناموس الكوني العام.

منهج إجرائي لأسلمة العلوم الكونية:

حاولنا فيما سبق أن نطرح تصورًا إسلاميًّا للإطار الفكري العام الذي يمكن في ضوئه تحقيق التوجيه الإسلامي للعلوم، مع التركيز على إيضاح أهمية هذا التوجيه ومفاهيمه الأساسية والمبادئ الإيمانية التى يرتكز عليها ، بالإضافة إلى الغايات والأهداف التى يسعى إلى تحقيقها . ويبقى الآن أن نُجمل خطة إجرائية للتوجيه الإسلامي للعلوم بعامة، والعلوم الكونية بخاصة(1) ، في الخطوات التالية :

---

(١) بعض الأفكار التى تضمنتها هذه الخطوات استقيناها من المراجع الآتية :
- محمد عمارة ، الإسلام والمستقبل ، دار الشروق ، القاهرة ، بيروت ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- عبدالصبور شاهين ، العربية لغة العلوم والتقنية ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨٦ م .
- إسلامية المعرفة ، المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، واشنطن ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- م. أ. قاضي - أسلمة المعارف العلمية الحديثة ، بحث قدم إلى ندوة إسلامية المعرفة ، إسلام أباد ، ٤ - ٨ يناير ١٩٨٢م ، ترجمة : محي الدين عطية .
- زغلول راغب محمد النجار ، عن ضرورة إعادة كتابة العلوم من وجهة النظر الإسلامية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد السادس (أبريل - يونيه) ١٩٧٦م ، ص ص ١٥ - ٤٨ .
- جعفر شيخ إدريس، إسلامية العلوم وموضوعيتها ، مجلة المسلم المعاصر ، ع٥ (١٤٠٨هـ - ص ص ٥ - ١٨) .
- عبد الغني عبود ، عقبات في طريق التربية الإسلامية ، مؤتمر «المناهج التربوية والتعليمية في ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة»=

١ـ إيجاد حل لمشكلة الازدواج التعليمي في العالم الإسلامي ، والمتمثلة في وجود نظامين، أحدهما ديني والآخر «علماني» . إذ لا يمكن أن يكون هنالك أي أمل في إحياء حقيقي للأمة مالم يستحدث لها نظام تعليمي واحد ينبع من الروح الإسلامية ويعمل باعتباره وحدة متكاملة مع برنامج الإسلام العقيدي . كما يجب ألا يبقي نظام التعليم الحالي في أغلب بلدان العالم الإسلامي مقلدًا للنظام الغربي ، أو أن يترك هائمًا ليجد مخرجًا بنفسه . فلكل طالب مسلم الحق في أن يتلقى تعليمًا كاملاً في الدين الإسلامي وقيمه وغاياته وأخلاقياته وتشريعاته وتاريخه وحضارته، وألا يقتصر تعليمه على احتراف مجال معين من مجالات العلم والمعرفة .

إن الحالة الراهنة لازدواجية التعليم لا تساعد على غرس الرؤية الإسلامية المستنيرة لدى طلاب العلم الذين يتعرضون في قاعات الدرس ، ومن خلال الكتب المقررة إلى مفاهيم غريبة تقدم إليهم باسم العلم والمدنية الحديثة . وبطبيعة الحال ، يكون ارتباط مثل هؤلاء الطلاب بالموقف الإسلامي وليد عاطفة لا قناعة واعية ، ويصبح التزامهم بالإسلام أضعف من أن يصمد أمام الهجمة العنيفة لما يقدم زيفًا على أنه الحقيقة «العلمية» أو «الموضوعية» أو «العصرية» . لهذا ، وفي غياب أية مفاهيم وحجج إسلامية مقابلة تطرح بنفس القوة من الموضوعية والعلمية وبنفس الروح العصرية ، تبدأ عملية إبعاد الطلاب عن جذورهم الإسلامية، ويسهل استسلامهم إلى الادعاءات اللادينية وتقبلها ، وبعد سنوات من هذا التأثير ، إضافة إلى تأثير مماثل ، إن لم يكن أقوى، من جانب وسائل الإعلام ومن الأقران ، يكون الوعي الإسلامي لدى الطالب المسلم قد تعرض للتخريب، ولا غرابة بعد ذلك في أن يصبح ذا نزعة مادية وساخرًا مما حوله ، لا هو بالمسلم السوي ، ولا هو بالغربي،

- القاهرة ٢٩ ـ ٣١ يوليو ١٩٩٠م .
- عمر التومي الشيباني ، « الحركة العلمية في مجال العلوم الأساسية من حيث نشأتها وتطورها وإسهاماتها وأسسها والعوامل التي أثرت فيها» ، ندوة التراث العلمي للعلوم الأساسية، طرابلس ـ ليبيا ، ديسمبر ١٩٩٠ م .
- أحمد فؤاد باشا ، نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية ، مرجع سابق .
- كارم السيد غنيم ، اللغة العربية والنهضة العلمية المنشودة في عالمنا الإسلامي ، عالم الفكر . مجلد ١٩ ، ع٤ ، ١٩٨٩م . وتجدر الإشارة إلى أن هذا العدد من مجلة عالم الفكر يتضمن دراسات أخرى مهمة حول الترجمة والتعريب .

ويقع فريسة سهلة لكل من يرضى نزواته الآنية. فهو يعيش حياة تقوم على «الازدواج» في التفكير وفي السلوك على السواء ، يحاول أن يلبس ثياب الغرب المتقدم ، ويحاول في الوقت نفسه أن يتمسك بدينه كما توارثه عن آبائه وأجداده . وهكذا تفرز الازدواجية التعليمية إنسانًا لا يستطيع أن يتعامل مع حضارة العصر إلا من خلال أيديولوجيته الخاصة وأوضاع مجتمعه المتخلف .

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن حل مشكلة الازدواجية التعليمية في العالم الإسلامي لا يبدو عملاً سهلاً أو بسيطًا ؛ لأن الإصلاح التعليمي يجب أن يصاحبه تحول اجتماعي واقتصادي مماثل، وما لم يتم التخطيط لكل ذلك بحيث يواكب بعضه بعضًا فإن التغيرات التعليمية لن تكون مؤثرة بالقدر المطلوب. كما تجدر الإشارة من ناحية أخرى إلى أن معظم علماء المسلمين المعاصرين قد تلقوا تعليمهم ونموا خبراتهم وفق نظام التعليم الغربي ، ومن خلال الفلسفات الغربية ، الرأسمالية منها والشيوعية ، وصيغها العلمية ، وهي بطبيعة الحال فلسفات غريبة عن الإسلام، ولا يمكن استيعابها استيعابًا كاملاً داخل الهياكل الإسلامية للمعرفة والعمل . وقد يوجد عدد قليل جدًّا من العلماء المسلمين الذين يمسكون بناصية المعرفة الإسلامية والمعارف الحديثة للعلوم الاجتماعية والكونية بقدر متساو، الأمر الذي يشكل مشكلة خطيرة عند اختيار الكفاءات القادرة على إعداد برامج الإصلاح وتنفيذه . لكن الشروع في الإصلاح على أساس الالتزام بالإسلام كرسالة حياة هو أمر ضروري للذين يقدمون على المساهمة في هذه الرسالة ، وكلما قطعوا في العمل شوطًا سوف يجدون أن الله سبحانه وتعالى قد وهبهم المساعدة وألهمهم الهداية للاستمرار في تحقيق رسالتهم.

٢) العمل على زيادة التقارب بين علماء الدين الإسلامي والعلماء المتخصصين في العلوم الكونية ، فهم جميعًا مطالبون بأن يشغلوا أنفسهم بإعادة فحص شاملة للثقافة الإسلامية ؛ لفهمها وتشربها والتكامل معها . يجب عليهم أن يؤمنوا أولاً بحقيقة العلاقة بين العلم والإسلام ، وأن يعملوا كفريق واحد ينطلق في تفكيره من مسلمات واضحة تقرر أن علوم الوحي لها مكانة

متفوقة في المجتمع الإسلامي ، وكل الإرشادات والتعاليم يجب أن تنبثق منها وتأخذ من معينها ، وتقرر في الوقت نفسه أن التوجيه الإسلامي للعلوم الكونية الحديثة إنما يعني ذلك المجهود الذي يستوعب هذه العلوم داخل هيكل إسلامي بهدف الإفادة منها لجني أكبر مردود للمجتمع المسلم . إن على هؤلاء تبعة تنوير المجتمع المسلم بأهمية العلم في حياته ، وضرورة امتلاكه كقوة ثقافية ذات أثر كبير في تفكير الناس وسلوكياتهم ، وإن عليهم أيضًا واجب الارتقاء بالذوق العلمي وبالثقافة العلمية في المجتمع الإسلامي ككل ، خاصة وأن العلم في المجتمع الغربي قد طلق القيم الأخلاقية وأصبح على درجة كبيرة من الآلية وانعدام القيم.

٣) القيام بمسح شامل لكتب ومخطوطات التراث العلمي للحضارة الإسلامية، وإعادة صياغتها وتحقيقها بلغة العصر وأسلوبه ومصطلحاته بواسطة علماء متخصصين ، بهدف تنقية هذا التراث من مزاعم المستشرقين والمؤرخين غير المنصفين، وأيضًا للوقوف على ما به من نظريات وآراء علمية ذات قيمة معرفية أو منهجية في تاريخ العلم والحضارة . ويمكن الاستعانة بالحاسب الآلي وتطوير وسائله لخدمة أغراض المسح الشامل لكتب التراث وإحصاء النصوص الإسلامية وتصنيفها ، وبذلك يسهل التعامل معها والانتفاع الكامل بها في إطار تصنيف جديد للعلوم يستند إلى المفهوم الإسلامي للعلم القائم على وحدة العقل الإنساني وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل العلوم وتطويرها.

وتأتي عملية إحياء التراث الإسلامي على هذا النحو في إطار عملية أشمل لتأصيل المعرفة الإسلامية باعتبارها مقومًا أساسيًا من مقومات النهضة الإسلامية المنشودة. فالاستقراء الواعي لحركة التاريخ يشهد بأن الأمم التى تشرع في النهوض من كبوتها تبدأ أولاً بإحياء تراثها وتراث الحضارات المتصلة بها ، على نحو ما فعل العرب في عصر الحضارة الإسلامية ، وما فعله الأوربيون في عصر النهضة الأوروبية . بل إن جامعات الدول المتقدمة في عصرنا تحرص على تدريس تاريخ العلم وفلسفته، وتضم العديد من المستشرقين الذين يواصلون البحث في تراث الأقدمين ، ويولون أهمية خاصة لتراث

المسلمين العلمي . وإذا ما أدركنا الحاجة الماسة إلى إحياء تراثنا الإسلامي، وخاصة العلمي منه ، في إطار خطة مماثلة لتوصيف الواقع العلمي المعاصر واستيعابه الكامل ، فإننا نجعل من التاريخ علمًا مستقبليًا وليس مجرد قصص للاستمتاع وتزجية الفراغ. ويجب ألا يغيب عن الذهن دائمًا أن عدم استيعاب الواقع في حينه يؤدى إلى استمرار الانغماس في مستنقع التخلف والدوران في فلك التبعية ، ومن ثم يؤدي إلى غياب المقدرة على استشراف آفاق المستقبل والإعداد لمواجهته .

٤) اعتماد اللغة العربية لغة للعلوم والتقنية في جميع مراحل التعليم ، بما فيها مراحل التعليم العالي والدراسات العليا . فاللغة صورة من حياة أصحابها ، ترقى برقيهم وتتخلف بتخلفهم ، وحين كان العرب متقدمين بالإسلام تقدمت بهم لغتهم . فحين تخلفوا عنه تخلفت بهم أيضًا، ذلك أن قَدَرَ هذه العربية أنها وعاء الإسلام الحنيف ، هكذا كانت في غابر الزمن ، وهكذا تكون إلى أبده ، بل إن الإسلام دفع بالعربية إلى ارتياد آفاق العلوم الكونية حتى صارت لغة العلوم والتقنية كما هي لغة الدين والأدب ، وامتد نفوذها من المحيط إلى الخليج ، حتى أصبحت لغة دولية للعلم والحضارة. وقد استفادت أوروبا عبر التاريخ من العلوم العربية الإسلامية ، وخاصة في مجالات الفلسفة والعلوم التجريبية . كما تركت اللغة العربية آثارًا على لغات أخرى غربية ، وكانت تدرس في الجامعات الأوربية . و لم يطرأ على العربية شيء يخلع عنها هذا الثوب الذي كساها به الإسلام ، فهي لغة صالحة لتكون لغة العالمين ، صلاح الإسلام ليكون دينًا للعالمين .

لكن نجاح هذه الخطوة المهمة في عملية التوجيه الإسلامي للعلوم مرهون باتخاذ خطوة أخرى مماثلة لا تقل عنها في الأهمية ، وهي تنشيط حركة الترجمة والتعريب من اللغات الحضارية الأخرى، وهذا يؤكد بالضرورة أهمية دراسة وإتقان اللغات الأجنبية ، خاصة وأن دراستها تعتبر مطلبًا أساسيًا لإعداد المترجم الجيد من اللغة العربية وإليها .

٥) وهنا لابد من التأكيد أيضًا على ضرورة التفتح على العلوم النافعة في الثقافات والحضارات الأخرى ، وأن نعرف ماذا نأخذ وماذا نترك منها ، وأن نتفاعل معها ونفيد من علومها وفنونها

ومناهجها ، فالإسلام يخبرنا أن الحكمة ضالة المؤمن ، عليه أن يلتقطها أنى وجدها . ولاشك أن إحدى الخطوات الإجرائية المهمة في منهج التوجيه الإسلامي للعلوم تتمثل في البدء فورًا في إعداد وتنفيذ برنامج ترجمة لأمهات الكتب العلمية في العالم إلى اللغة العربية، على أن يتم فحصها جيدًا بواسطة علماء متخصصين لتنقيتها مما بها من ألفاظ وعبارات لا تتفق مع الإسلام ، وذلك على هيئة تعليق للترجمة بهوامش الكتابة ، خاصة وأننا نرى تجاهلاً ملحوظًا لدور العلماء المسلمين في الوقت الذي يحرص فيه المؤلفون لهذه الكتب على تمجيد دور علمائهم القدامى والمحدثين . وفي حقيقة الأمر ، يجب على مؤرخي العلوم من المسلمين أن يساهموا في كشف المزيد من الآراء والقوانين والنظريات العلمية التى تدين بنشأتها وتطورها لعلماء الحضارة الإسلامية، وذلك بكشف المصادر الأصلية لهذه المكتشفات بعد البحث عنها وتجميعها من مظانها المختلفة في جميع أنحاء العالم . وأن الجامعات ومعاهد البحوث الإسلامية تزخر بالعديد من العلماء المسلمين القادرين على إثراء المكتبة العربية خلال فترة وجيزة بكمّ هائل من الترجمات والكتابات العلمية البحتة والتطبيقية في مختلف التخصصات .

٦) إعداد مناهج جديدة للعلوم في مختلف مراحل التعليم العام من منظور إسلامي . وهذه الخطوة ذات أهمية خاصة ؛ لاعتقادنا بأن المناهج والكتب الدراسية هي في النهاية المحصلة الأكثر موضوعية للعملية التعليمية ، وأن تفحصها من شأنه أن يلقى أضواء كاشفة على موضوعنا .

ومن يتفحص الإطار الحالي الذي توضع فيه العلوم ومناهجها سوف يجد أنه يستند إلى فلسفة مادية علمانية ترى أن الظواهر الكونية ينبغي أن تفسر بأسباب من داخل الكون ولا دخل فيها للإرادة الإلهية ولا التجارب الروحية . وهذه الفلسفة المادية لا يقتصر دورها عند هذا المعنى اللاديني ، بل إنها تتجاوزه وتنهج نهجًا معاديًا للدين ، ينتقده أنصارها باسم العلم ويهاجمونه ويسعون لمحاصرته ويعملون جاهدين على إبعاده عن مجال العلم . وإن ما يكتب من العلوم في عالمنا الإسلامي المعاصر يتبع في معظمه ـ سواء عن قصد

أو غير قصد ـ ذلك الاتجاه المادي؛ لأنه يكتب بلغات أجنبية وينشر في دوريات محلية أو خارجية على نمط الكتابات الغربية تمامًا ، وحتى ما ينشر من هذه الكتابات باللغة العربية أو باللغات المحلية لا يكاد يخرج في مجموعه عن كونه ترجمة مباشرة أو غير مباشرة للفكر العلمي الوافد بكل ما فيه من تعارض واضح أحيانًا مع نصوص الدين . من هنا كانت الضرورة الملحة لإعادة كتابة العلوم ومناهجها من وجهة النظر الإسلامية . وعلى الرغم من أن الحقائق العلمية لا يمكن أن تتغير في حدود الظروف والشروط التى اكتشفت عندها ، إلا أن عرضها وشرحها يمكن بالتأكيد أن يتم بصورة تطابق التصور الإسلامي وتحقق أهداف وغايات التربية الإسلامية .

لهذا يجب أن يكون محتوى مناهج العلوم ، بما يشمله من معارف وحقائق ومهارات ، متناسقًا مع المرتكزات الإيمانية والأهداف التربوية لعملية التوجيه الإسلامي للعلوم ، وذلك عن طريق تنظيم المحتوى الذي يمثله الكتاب المنهجي على النحو التالي :

أ) **مقدمات أساسية** : تحدد بوضوح لكل من الطالب والمعلم الهدف من عملية التعلّم ، وتبرز الرؤية الإسلامية التى بني على أساسها محتوى المنهج الدراسي بحيث يتحقق تحصيل المعرفة وممارسة التفكير العلمي على اعتبار أنهما من الفروض الإسلامية والضرورات الحضارية والمقومات الأساسية في تكوين شخصية المسلم المعاصر . فمن المعروف لكل مشتغل بمجالات التربية وعلم النفس أنه كلما تشرّب الفرد فكرة ما عن اقتناع تام في قرارة نفسه كلما كانت دوافعه لتحقيق هذه الفكرة أقوى وكان معدل سعيه نحو اكتسابها أسرع مما لو أحس بأنها مجرد أمر عابر مفروض عليه أن يتعلمه ويدرسه . وهنا لابد أن تتحول التربية الإسلامية من خلال هذه المقدمات ، وليس من مجرد فرضها كمقرر دراسي ثانوي ، إلى سلوك عملي للأفراد ، وتصبح حياة تسري في جميع المقررات الدراسية . كما يجب إبراز الدور الرائد الذي قام به علماء المسلمين في دفع مسيرة التقدم العلمي والحضاري استنادًا إلى منهج علمي سليم هدتهم إليه التعاليم الإسلامية ، واتبعوه في دراساتهم وبحوثهم ، وأخذته عنهم أوروبا ، فكان

أساسًا لقيام النهضة العلمية والتقنية الحديثة والمعاصرة ، ولولا هذا الدور الإسلامي في تاريخ العلم لتأخرت مسيرة المدنية عدة قرون .

ب) موضوعات المنهج الدراسي، التي تقدم المفاهيم والأفكار والقوانين والنظريات العلمية التي يتفق عليها العلماء وخبراء مناهج العلوم ، ويتوقع أن يتعلمها الطالب باستيعاب كامل بعد الانتهاء من دراسة المقرر . وتعنى أسلمة هذه الموضوعات أن تصاغ بما يتفق ومبادئ الإسلام . وليس هناك ما يمنع من تضمين المحتوى نظريات اشتهرت بتعارضها مع الدين مع مناقشتها وتفنيد حججها وإبطال مزاعم المناصرين لها ، فالعلم الصحيح لا يتعارض أبدًا مع الدين الصحيح . كما تجدر الإشارة في المحتوى إلى معجزات الخلق الإلهي في الظواهر موضع الدراسة كلما كانت هناك فرصة لذلك مع البعد عن تفسير آيات القرآن الكريم في ضوء نتائج وآراء ونظريات علمية قد تكون صحيحة اليوم وغير ذلك غدًا .

ج) دراسات تطبيقية ، في شكل قراءات ومشروعات تعقب كل باب من المنهج الدراسي ، بل يمكن أن يتضمنها كتيب مستقل . أما القراءات العلمية من منظور إسلامي فيمكن أن تشمل قراءات عن العلاقة بين العلم والدين أو قراءات عن تاريخ حياة العلماء المسلمين البارزين وإسهاماتهم العلمية ودور الإسلام في تكوين عقليتهم وبناء شخصيتهم . كما يمكن أن تشمل القراءات مواد علمية مبسطة عن بعض الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية الجديدة ؛ وذلك بهدف توسيع مدارك التلاميذ إلى أبعد من حدود الموضوعات الدراسية المقررة ، وأما المشروعات فيقترح أن يقوم بها التلاميذ بأنفسهم تخطيطًا وتنفيذًا بالمشاركة مع المدرس بهدف زيادة ميولهم الإيجابية نحو العلوم والأنشطة والمهن المتصلة بها ، وتعويدهم على حسن الاستفادة من كل ملكات الفكر والعمل التي وهبها الله للإنسان .

ولا يعني هذا التنظيم لمحتوى منهج دراسي أن يتضمن محتوى أحد مناهج العلوم في عام واحد ـ مثلاً ـ كل النقاط المذكورة ، وإنما يكون توزيعها على امتداد سنوات الدارسة في التعليم العام ، وبين مناهج العلوم المختلفة . ولا بأس في ذلك من الاسترشاد بنظريات علم النفس الملائمة عند تدريس فكرة ما؛

لتناسب المستويات المعرفية والقدرات الاستيعابية للطلاب ، ولا بأس أيضًا من الإشارة إلى ضرورة الحرص في جميع الأحوال على أن يتحقق وصل الطالب بنصوص القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، والنماذج التراثية الرائدة ، كلما ظهرت الحاجة إلى ذلك؛ حتى تعمر قلوب الأجيال بالعاطفة الإسلامية القوية ، وتمتلئ نفوسهم بالأمل في المستقبل ، وتتشرب عقولهم منهجية التفكير السليم ، وتلتهب حماستهم في التسابق نحو الإعمار والبناء ؛ تحقيقًا لمشيئة الخالق جل وعلا .

وأخيرًا ، فإننا نعتقد أن هذه الخطوات العملية لتوجيه العلوم وأسلوب التفكير توجيهًا إسلاميًّا من السهل أن تتحقق إذا ما حسنت النوايا وتضافرت الجهود ، كما أننا على يقين بأنها سوف تؤتي ثمارها في أجيال المتعلمين عندما يأتي دورهم قريبًا في مواقع العمل والتأثير كعلماء ومربين ومفكرين ، ويشرعون في تحديد علاقة الإسلام بنظرية العلم والمعرفة في دوائر اهتمامهم، إنهم عندئذ سوف لا يجدون صعوبة في الوقوف على أحداث ما وصل إليه العلم في مجالات تخصصاتهم ، وعليهم بعد ذلك دمج هذه المعرفة الجديدة في البنية الأساسية للتراث الإسلامي ، بعد عملية غربلة دقيقة يتم فيها حذف المفاهيم المضللة ، والتدخل بالتصحيح والتعديل وإعادة التفسير بما يتفق مع نظرة الإسلام العالمية ومبادئه الإنسانية وتعاليمه السامية. إنهم سوف يملكون من القدرة ما يمكنهم من إعادة تشكيل فروع المعرفة وتوجيهها لخدمة المثل الإسلامية العليا ، وسيضربون المثل والقدوة بوصفهم روادًا في عملية إعادة بناء الحضارة الإسلامية الجديدة ، وسيكون عليهم ، بدورهم ، أن يعلموا الأجيال اللاحقة من المسلمين وغير المسلمين اتباع آثارهم في توسيع نطاق المعرفة الإنسانية، واكتشاف أسرار جديدة للسنن الإلهية في الكون . وتنتقل الرؤية الإسلامية الصحيحة للعلم ورسالته مع أجيال العلماء ، وتعيش معهم في صلواتهم ومناسكهم ومعاملاتهم ، ليكونوا جديرين بحديث القرآن الكريم عنهم في قوله تعالى:﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ**

﴿وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر : ٢٧ - ٢٨) .

نماذج لأسلمة بعض النظريات والعلوم المعاصرة

إن الإطار الفكري والعملي لأسلمة العلوم ، على النحو الذي فصلناه سابقًا، يمكن الاسترشاد به في برامج إعداد الشباب المسلم لمواجهة التحديات العلمية والحضارية ، خاصة عند إعداد منهج أو كتاب دراسي في أي علم من العلوم الكونية التى تشمل العلوم الأساسية والتطبيقية والتقنية من فيزياء وكيمياء ورياضيات وأحياء وطب وهندسة وغيرها ، ويبقى الاستشهاد بنماذج محددة مسئولية أهل الاختصاص في كل علم من هذه العلوم.

وسوف نعرض فيما يلي نماذج منتقاة لأسلمة بعض النظريات والعلوم الأساسية والتطبيقية المعاصرة .

أ) النظرية الذرية :

نشأت فكرة « الذرة» في تفكير الإنسان لأول مرة عندما واجهته أول مشكلة فلسفية تتعلق بالتساؤل عن مبدأ الكون ، أو المادة الأولى التى نشأ منها الكون ، وعن مدى إمكانية تقسيم المادة وصولاً إلى الجزء الأصغر منها ، ويبدو أن هذا التساؤل كان بدوره نتيجة منطقية لاعتقاد مؤداه أن فهم الكون يتطلب معرفة بعض الشيء عن أجزائه الصغرى ، وهو اعتقاد فطرى صحيح إلى حد كبير ولا يزال له انعكاس فيما يتردد الآن من نظريات معاصرة حول أصل الكون ونشأته ، بعد أن زاد عليه «هيزنبرج» بقوله : « إن فهم أي شيء عن تركيب الظواهر الطبيعية يتم عن طريق اكتشاف العلاقات الرياضية المعبرة عن أجزائها الصغرى»[(١)] .

وتنسب النظرية الذرية في نشأتها عادة إلى فلاسفة الإغريق ، ولا يزال منهجهم الذري يحظى باهتمام كبير من جانب بعض المؤرخين الذين يعرضون لتاريخ النظرية الذرية بالتحليل والتأصيل. لكن الأمر من جانبنا ـ نحن المسلمين ـ ينبغي أن نتناوله بكل الحذر ، ولا نبالغ في تقديره فوق ما يجب ؛ لأن هذا قام على كثير من الخيال ومن الجدل النظري العقيم ، ولم يقم على منهج علمي منظم ، وهو بعيد كل البعد عن

(١) فرنر هيزنبرج ، الجزء والكل ، محاورات في مضمار الفيزياء الذرية، الترجمة العربية . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

المدرك المعاصر في تركيب المادة وبناء الذرة ، فضلاً عن أنه يستند عند أنصاره ويذهب بهم إلى أقصى حدود النزعة المادية الآلية التى تسيِّر - في نظرهم - جميع الأشياء بحتمية القانون الطبيعي[1].

وقد اطلع المسلمون الأوائل على آراء فلاسفة الإغريق في «الذرة» أو «الجوهر الفرد» أو « الجزء الذي لا يتجزأ» من خلال مترجماتهم إلى اللغة العربية ، وخاصة ما جاء عن المذهب الذري لديمقريطس في كتاب «المتيافيزيقا» وأرسطو في كتاب «النفس» . وكان طبيعيًّا أن يتبرأ مفكرو الإسلام من هذا المذهب الذي يجحد أصحابه الصانع المدبر للعالم ، وينكرون وجود الخالق الواحد جل وعلا ، كما ينكرون النبوة والبعث والحساب . وقد وصفهم الإمام الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال بـ «الزنادقة» ، كما وسموا «بالدهرية» الذين عناهم القرآن الكريم بقوله : ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية : ٢٤) .

ولما كان المجال هنا لا يسمح بالحديث حول كل ما جاء في التراث الإسلامي بخصوص «النظرية الذرية» فإننا سنكتفي بالإشارة إلى مثالين ذوي مغزى يوضحان كيفية تناول المسلمين لهذه القضية الهامة من جانبيها الفكري والعلمي التطبيقي :

١) بالنسبة لفكرة الذرة ، يأتي أبو الهذيل العلاف[2] في مقدمة فلاسفة المسلمين الذين أسهموا في أول صياغة إسلامية لنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» بحيث تنسجم مع عقيدتهم الدينية . ويقضي السياق العام لهذه النظرية عند العلاف بأن العالم يتكون من عدد من الجواهر المفردة ، أو الأجزاء البسيطة التى لا تتجزأ (أي الذرات) ، وإلى هذه الأجزاء التى لا تتجزأ تتحلل جميع الموجودات : « إن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ، ثم أربعة ، ثم ثمانية ، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ ، ويجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، وما يتولد عنهما

---

(١) أحمد فؤاد باشا ، العلوم الكونية في التراث الإسلامي ، مرجع سابق .

(٢) أبو الهذيل العلاف من أشهر فلاسفة المعتزلة (١٣٥هـ / ٧٥١م ، ٢٣٥هـ / ٨٤٩م) .

من الجامعة والمفارقة . وهذه الأجزاء تتحرك في خلاء ، ولكنها لا تتحرك ولا تسكن بذاتها ؛ لأن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة ، هو الذي أوجد الحركة فيها والسكون[١] .

ويهمنا في هذا النص التراثي الإشارة إلى الطابع الإيماني المميز للفكر الإسلامي في معالجته لقضايا العلوم الكونية .

٢) أما بالنسبة للجانب العلمي من النظرية الذرية في التراث الإسلامي ، فإننا نختار ما يدل عليه من إحدى التجارب الكيميائية العملية التى أجراها جابر بن حيان (٧٣٨ - ٨١٥م) لتحضير مادة «الزنجفر» (أو كبريتوز الزئبق) ، حيث يقول : « لتحويل الزئبق إلى مادة صلبة حمراء ، خذ قارورة مستديرة وصب فيها مقدارًا ملائمًا من الزئبق واستحضر آنية من الفخار بها كمية من الكبريت حتى يصل إلى حافة القارورة ، ثم أدخل الآنية في فرن واتركها فيه ليلة بعد أن تحكم سدها ، فإذا ما فحصتها بعد ذلك، وجدت الزئبق قد تحول إلى حجر أحمر ، وهو ما يسميه العلماء بالزنجفر ، وهي ليست مادة جديدة في كليتها ، والحقيقة أن هاتين المادتين لم تفقدا ماهيتهما ، وكل ماحدث أنهما تحولتا إلى دقائق صغيرة امتزجت ببعضها فأصبحت العين المجردة عاجزة عن التمييز بينهما، وظهرت المادة الناتجة من الاتحاد متجانسة التركيب ، ولو كان في قدرتنا وسيلة تفرق بين دقائق النوعين لأدركنا أن كلاً منهما محتفظ بهيئته الطبيعية الدائمة » .

ويعلق أحد العلماء المعاصرين[٢] على هذا الوصف العلمي بأنه تصوير عجيب للاتحاد الكيميائي لعل فيه شبهًا من تصوير «دالتون» (١٧٦٦ - ١٨٤٤م) الذي جاء بعد جابر بألف عام . وقال بأن الاتحاد الكيميائي يكون باتصال ذرات العناصر المتفاعلة بعضها مع بعض.

وإذا كانت الذرة الكيميائية كما تصورها «جابر» و« دالتون» في عمليات الاتحاد الكيميائي بين العناصر لم تعد مع حلول القرن العشرين ذلك الجزء الذي لا يتجزأ ، فإن ظهور عالم الجسيمات الأولية وفيزياء الطاقات العالية قد أدى بنا الآن إلى البحث في

(١) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج١ ، ط٨ ، دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ للنشر .
(٢) عبدالحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

أعماق «الذرة» عن جزء جديد منها لا يقبل التجزئة . . . !

ب) علم البصريات :

يعتبر علم البصريات أحد المباحث الفيزيائية الذي يعنى بدراسة نظرية الضوء وخواصه وظواهره وتطبيقاته . وتكمن أهمية هذا البحث في أن أي تقدم يحرزه المتخصصون فيه ينعكس مباشرة على باقي فروع العلم ، وهل تقدمت أبحاث الفضاء وعلوم الفلك والكيمياء والطب والصيدلة والجيولوجية والنبات والحيوان وغيرها إلا بتقدم أبحاث الضوء وتقنية البصريات؟!. وقد كتب الكثير من علماء المسلمين في هذا الفن تحت اسم «المناظر» ويتضمن كتاب«المناظر» للحسن بن الهيثم تفصيلات للعديد من الموضوعات التى تشكل ما نعرفه اليوم باسم «البصريات الهندسية» ومن أهم ماجاء به الحسن بن الهيثم في هذا المجال ، وما نعتبره ثورة علمية بكل المقاييس التى وضعها فلاسفة العلم ومؤرخوه ، هو أنه اتبع منهجًا استقرائيًا دقيقًا لتحقيق نظريته الجديدة في الإبصار على أساس الشروط أو «المعاني» التى لا يتم الإبصار إلا بها، وهي أن يكون الجسم المرئي مضيئًا بذاته أو بإشراق ضوء عليه ، وأن يكون بين الجسم المرئي والعين بعد ما ، وأن يكون الوسط الفاصل بينهما مشفًا، وأن تكون المرئيات ذات حجم وكثافة يسمحان للعين بالإبصار ، وأن تكون العين خالية من عيوب الإبصار .

وعندما تعرض ابن الهيثم لشرح الظواهر المتعلقة بانعكاس الضوء وانعطافه[1] وانتشاره ، لجأ في بعض الحالات إلى استخدام الخيال العلمي المرتبط بالواقع في المماثلة بين الظواهر المختلفة والكشف عن الوحدة التى تربط بين وقائع متناثرة ، وكان التمثيل الذي استخدمه هو النموذج الميكانيكي لحركة كرة صغيرة من الحديد أو الصلب تسقط على سطح مستو أملس فترتد عنه . وقد أثبت ابن الهيثم أن سرعة الضوء في الوسط المشف الألطف أعظم من سرعته في الوسط المشف الأغلظ ، وأوضح كيف يترتب على ذلك أن ينعطف الضوء عند نفوذه من الألطف إلى الأغلظ مقتربًا جهة العمود على سطح

(١) تجدر الإشارة من جانبنا إلى مدى الدقة العلمية عند ابن الهيثم في ترجمة وانتقاء المصطلحات العلمية المناسبة ، فكلمة «انعطاف» الضوء تعنى تحوله عن مساره الأصلى ، وهي أدق من كلمة «انكسار» التى أخذناها على سبيل الترجمة المقابلة للمصطلح الأجنبي Refraction .

الانفصال . وهو بهذا يسبق كلاً من «ديكارت» و«سنيل» و«نيوتن» في تقديم وصف دقيق للرسم التوضيحي المعروف لطلاب عصرنا فيما يتعلق بقانوني انعطاف الضوء وقابليته لعكس مساره ، ولم يزد العلم الحديث عليه إلا حساب معامل الانعطاف (الانكسار) النسبي بين الوسطين[١].

كذلك حقق الحسن بن الهيثم سبقًا عظيمًا عندما تخطى حدود الحواس وارتقى في مراتب التفكير العلمي إلى مستوى صياغة الفرض العلمي وبلورته نتيجة لإضفاء مقولات العقل على نتائج الملاحظة والتجربة ، وذلك باكتشافه أن الضوء ينتقل بحركة غاية في السرعة يحسبها المرء غير متناهية . والخيال العلمي على هذا النحو الذي قرر فيه ابن الهيثم أن للضوء سرعة محددة عن الخيال «الميتافيزيقي» في أنه يبدأ من ملاحظة الظواهر في الواقع لتفسيرها ويرتد إليها ليستخلص في النهاية فرضًا يمكن التحقق من صدقه إذا ما توافرت إمكانيات التجربة ، وهو ما تحقق عمليًا بعد ذلك في العصر الحديث عندما أجريت تجارب رومر وبرادلي وفيزو وفوكو وغيرهم[٢] لقياس سرعة الضوء . ولو أنصف ألبرت انشتين لنسب فضل البداية الحقيقية للعلوم التجريبية إلى علماء الحضارة الإسلامية بدلاً من أن يقصر هذا الفضل في علم الفيزياء على إسحاق نيوتن ، عندما صاغ الأخير قانون القصور الذاتي، واعتبره أينشتين نموذجًا غير مسبوق لأهمية الخيال العلمي الناضج المرتبط بالواقع كأداة من أدوات المنهج العلمي الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجربة[٣] .

وهنا تزداد منهجية الفكر العلمي الإسلامي تألقًا إذا ما تذكرنا أن عصر الحضارة الإسلامية يمثل مرحلة مبكرة في تاريخ العلوم الكونية ، ومن بينها علم «الفيزياء» الذي يتطلب في البدء التركيز على مراقبة الظواهر واستثارتها عن طريق الملاحظة والتجربة بجمع قدر كبير من النتائج يكفي لطرح فرض تفسيري أوتصور نظرى عام . لهذا يجب ألا يغيب عن الأذهان أن العلوم الكونية

(١) راجع تفاصيل ذلك في مولفنا : «التراث العلمي للحضارة الإسلامية ...» مرجع سابق .
(٢) قام جاليليو في عام ١٦٠٠م بأول محاولة لقياس سرعة الضوء، ولكنه فشل بسبب عدم وجود أجهزة لقياس الزمن الضئيل الذي يستغرقه الضوء في الانتشار لمسافة عدة كيلومترات فقط .
(٣) أينشتين وأنفلد ، تطور علم الطبيعة ، الترجمة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩م .

عمومًا في التراث الإسلامي كانت ذات طبيعة يغلب عليها الجانب الوصفي أكثر من التعبير الكمي الذي يحتاج إلى أجهزة قياس دقيقة ويميز مرحلة متقدمة في تاريخ العلم كما في حالة الكيمياء والفيزياء الحديثة والمعاصرة(١) .

وتجدر الإشارة إلى أن حاسة النقد عند ابن الهيثم ساعدته على «استخلاص الحقائق المنغمسة في الشبهات» ، على حد قوله ، وكان لها دور كبير في إبداعه العلمي . فقد استطاع المهندس الإسلامي من خلال نقده لإقليدس وبطليموس ، أن يبدع في مجال الرياضيات التى كانت بمثابة حلقة الوصل بين فلسفته النقدية وعقليته التجريبية ، وأنشأ بذلك علم «المناظر» الذي استخدم فيه عناصر المنهج الرياضي ، بالإضافة إلى عناصر المنهج التجريبي ، محققًا نجاحًا رائدًا في اعتبار المنهج العلمي غير محدد بمجموعة من الخطوات التى تلتزم ترتيبًا معينًا ليس لها أن تتجاوزه ، ومن ثم فإنه يقدم شهادة جديدة على حقيقة أن منهج البحث الإسلامي يحقق للباحث قدرًا كافيًا من المرونة وحرية التفكير يحول دون جموده أمام حركة العلم وتطوره(٢) .

ج) علم الصوت وتقنية الصوتيات:

لم يصلنا شيء ذو قيمة علمية عن اهتمام أهل الحضارات القديمة بدراسة ظاهرة الصوت وتطبيقاتها ، اللهم إلا فيما يتعلق ببعض أنواع الغناء والعزف (الموسيقى)؛ ولهذا فإننا لا نستطيع أن نبدأ الحديث عن مبحث «الصوتيات» إلا من حيث بدأ علماء الحضارة الإسلامية في تناول ظاهرة الصوت بالدراسة والتحليل على أسس منهجية سليمة . فقد أجمعوا من حيث المبدأ على أن هناك شيئين ضروريين لانبعاث الصوت وانتشاره . أما الشيء الأول فلابد من وجود جسم يهتز لإحداث موجات الصوت «التضاغطية» ، على نحو ما نجد في وتر العود أو الأوتار (الحبال) الصوتية عند الإنسان. وأما الشيء الثاني فلابد من وجود وسط مادي ، كالهواء أو الماء تنتقل خلاله هذه الموجات الصوتية إلى أن تصل إلى الأذن ويحدث الإحساس بالسمع . والتجربة البسيطة التى يجريها الطلاب في المعمل

(١) أحمد فؤاد باشا ، ابستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي ، منبر الحوار ، ع١٦ (١٩٩٠م) ، فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الإسلامي ، مرجع سابق ، فلسفة العلوم بنظرية إسلامية ، مرجع سابق .

(٢) أحمد فؤاد باشا ، العلوم الفيزيائية في التراث الإسلامي ، «ندوة التراث العلمي العربي في العلوم الأساسية» ، طرابلس - ليبيا ، ١٧ - ٢٠ ديسمبر ١٩٩٠م ، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي - تحديد الثوابت والمتغيرات ، مرجع سابق .

للتأكد من صحة هذه الحقيقة العلمية تتمثل في وضع ناقوس زجاجي فوق ساعة «منبه» به جرس يدق ، واستخدام مضخة هوائية لتفريغ ما يمكن إفراغه من هواء الناقوس . وعندما يسمح بدخول الهواء تحت الناقوس مرة أخرى يلاحظ أن صوت دقات الجرس يخفت رويدًا رويدًا أثناء تفريغ الناقوس من الهواء ، ثم يشتد الصوت عندما يدخل الهواء في الناقوس. كذلك أجمع علماء المسلمين على تفسير جيد لحدوث «الصدى» نتيجة انعكاس الموجات الصوتية عندما يعترض مسارها عائق ، فتحدث في ارتدادها رجعًا يشبه الصوت الأصلي.

ومن أوضح النصوص التي وردت في تراثنا الإسلامي عن طبيعة الصوت والصدى ما ذكره بهمنيار ابن المرزبان في كتابه «تحصيل بهمنيار» ، من أن «الصوت أمر يحدث من تموج الجسم السيال الرطب كالهواء والماء بين جسمين متصاكين متقاومين . وأما الصدى فإنه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج ، فإن هذا التموج إذا قاومه شيء من الأشياء كجبل أو جدار حتى دفعه ، لزم أن ينضغط أيضًا بين هذا التموج المتوجه إلى قرع الحائط أو الجبل وبين ما يقرعه هواء آخر يرده ذلك ويصرفه إلى خلف بانضغاطه ، ويكون شكله شكل الأول وعلى هيئته .. ويجوز أن يكون لكل صوت صدى ولكن لا يسمع كما أن لكل ضوء عكسًا .. والسبب في أنه لا يسمع الصدى في البيوت أن المسافة إذا كانت قريبة من المصدر وعاكس الصوت سُمِعَا معًا في زمان واحد أو قريب من واحد»[1] .

وقد فطن إخوان الصفا[2] إلى تأثير الحركة الصوتية في الهواء الذي «لشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة حركة أجزائه يتخلل الأجسام كلها ، فإذا صدم جسم جسمًا آخر انسل ذلك الهواء من بينهما وتدافع وتموج إلى جميع الجهات وحدث من حركته شكل كروي واتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزجّاج (صانع الزجاج) فيها ، وكلما اتسع ذلك الشكل ضعفت حركته وتموجه إلى أن يسكن ويضمحل» . ولعل في هذا القول أيضًا مايؤكد سبق علماء المسلمين إلى تقدير ما أثبته العلم التجريبي حديثًا من أن الموجات الصوتية المنتقلة في

(١) أحمد فؤاد باشا ، مرجع سابق ، « التراث العلمي للحضارة الإسلامية ، ص ٨٩ .
(٢) عمر فروخ ، إخوان الصفا ، درس ـ عرض ـ تحليل ـ دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨١م .

الوسط المادي تفقد قدرًا من طاقتها عند اصطدامها بالأجسام تبعًا لنوعيتها وطبيعتها .

أما الحديث عن سرعة الصوت في كتب التراث الإسلامي فيكتسب أهمية خاصة داخل الإطار المنهجي لتقييم المعرفة تاريخيًّا . ومن يستعرض هذا الموضوع في مختلف النصوص التراثية سوف يلاحظ أن البحث في سرعة الصوت يأتي في أغلب الأحيان مقارنًا بسرعة الضوء . فقد ذكر البيروني ، على سبيل المثال ، أن سرعة النور أعظم كثيرًا من سرعة الصوت[1] . وتحدث ابن سينا عن تأخر سماع صوت الرعد عن رؤية وميض البرق ، لكنه علل ذلك بأن البرق يرى في الآن (أي في نفس لحظة حدوثه) بلا زمان ، وأما السمع فيحتاج إلى تموج الهواء أو ما يقوم مقامه من أجسام صلبة أو سائلة ، وذلك يحدث في زمان . فإذا اتفق أن قرع الإنسان من بعد جسمًا على جسم فإنك ترى القرع قبل أن تسمع الصوت، لأن الإبصار ، فيما يرى ابن سينا ، ليس له زمان والاستماع يحتاج إلى (آن) . وإذا كان ابن سينا قد جانبه الصواب في تعليل الشق الخاص بالإبصار، فإن الحسن بن الهيثم ، عبقري الحضارة الإسلامية ، استطاع بالتجربة العملية أن يبطل نظرية السرعة الآنية للضوء التى قال بها ابن سينا ، وأن يثبت أن للضوء زمانًا وسرعة معينة، كما أن للصوت زمانًا وسرعة معينة . إلا أن زمان حركة الضوء أسرع بحيث لا يحس به أصلاً[2] .

ومما يؤسف له أن أحدًا في ذلك الوقت لم يفد من هذه الأفكار المهمة في تقدير سرعة الصوت كميًّا . ونحن لا نرى سببًا لذلك ، غير عدم توافر أجهزة دقيقة لقياس الزمن بالثواني أو أجزاء من الثانية في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ التقنية عمومًا ، وتطور أجهزة القياس الدقيق على وجه الخصوص . وتأخرت هذه الخطوة المهمة والبسيطة إلى القرن السابع عشر عندما تمكن «ميرسين» و«جاسندي» من إجراء أول تجربة عملية لتعيين سرعة الصوت في الهواء عن طريق قياس الفترة الزمنية التى تنقضي بين لحظة رؤية النار المنبعثة من فوهة

(١) عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٧ م.
(٢) كمال الدين الفارسي ، كتاب تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م ، ص ٢٨٠ وما بعدها .

مدفع (أو بندقية) عند إطلاق قذيفة منه على مسافة بعيدة وبين لحظة سماع صوت القذيفة . وظلت فكرة الربط بين ضوء وصوت صادرين من مصدر واحد في نفس اللحظة أساسًا لتجارب عديدة أجريت بعد ذلك إلى أن تمكن «إسكلاجنون» خلال الحرب العالمية الأولى من تقدير سرعة الصوت في الهواء الجاف عند درجة الصفر المئوي بدقة عالية تقترب من القيمة المعروفة حاليًا (٣٣٠,١ مترًا في الثانية) .

وقد أفاد المسلمون من فهمهم الواعي لأساسيات مبحث «الصوتيات» في مجالات نظرية وتطبيقية متنوعة لا يتسع المجال هنا لشرحها بالتفصيل[1]، ويكفي أن نشير هنا على سبيل المثال إلى دور علماء المسلمين في تطوير تقنية الهندسة الصوتية واستخدامها فيما يعرف الآن باسم «الصوتيات المعمارية»؛ وذلك أنهم عرفوا أن الصوت عندما ينعكس عن سطح مقعر فإنه يتجمع في بؤرة محددة ، شأنه في ذلك شأن الضوء الذي ينعكس عن سطح مرآة مقعرة . وإذا أجرى حساب دقيق لهندسة السطوح المقعرة فإنه يصبح بالإمكان تسليط الأمواج الصوتية المنعكسة وتركيزها في اتجاهات معينة بحيث تزيد من وضوح الصوت وشدته. أما إذا لم تراع الحسابات الدقيقة لأماكن وأبعاد السطوح المقعرة بالنسبة لأماكن إصدار الصوت واستقباله ، فإنه ينتج عن ذلك تشويش غير مرغوب للصوت لدى السامع بسبب التداخل الذي يحدث بين الصوت الذي يصل من المتكلم إلى السامع مباشرة والصوت المنعكس عن السطح المقعر إلى السامع بعد مرور فترة من الزمن . وقد فطن المهندسون المسلمون إلى أهمية استخدام خاصية تركيز الصوت في أغراض البناء والتشييد، وخاصة في المساجد الجامعة الكبيرة لنقل صوت الخطيب والإمام في أيام الجمعة والأعياد . مثال ذلك مسجد أصفهان القديم ومسجد العادلية في حلب وبعض مساجد بغداد القديمة، حيث كان يصمم سقف المسجد وجدرانه على شكل سطوح مقعرة موزعة في زوايا المسجد وأركانه بطريقة دقيقة تضمن توزيع الصوت على جميع الأرجاء ، فيصل صوت الخطيب واضحًا دون تشويش إلى جميع المصلين على

(١) راجع مقالنا : «العلوم الكونية في التراث الإسلامي ـ علم الصوتيات» ، مجلة الأزهر ، عدد ذي القعدة ١٤١١هـ .

الرغم من كبر مساحة المسجد[1].

وتبقى هذه المآثر الإسلامية خير شاهد على ريادة علماء الحضارة في مجال هندسة الصوتيات التى ظلت اختصاصًا إسلاميًّا لعدة قرون ، وذلك قبل أن يبدأ العالم الشهير «والاس ك. سابين» حوالي عام ١٩٠٠م في دراسة أسباب سوء الصفات الصوتية لقاعة محاضرات في جامعة «هارفارد» وتتبع سلوك الخواص الصوتية للقاعات وحجرات غرف الموسيقى[2] .

د) العلوم البيئية :

يتسع مدلول مصطلح «البيئة» Env-ironment ليشمل مجموع الظروف والعوامل التي تحيط بالكائنات الحية وتؤثر في العمليات الحيوية التىتقوم بها، والإنسان ، بطبيعة الحال، واحد من مكونات البيئة دائم التأثير فيها والتأثر بها في إطار التفاعل المستمر مع عناصرها المختلفة . بما فيها من يمثل بني جنسه ؛ ولذا فإن تعريف «البيئة» يمكن النظر إليه أيضًا من خلال الأنشطة البشرية المختلفة ، فنقول : البيئة الزراعية، والبيئة الصناعية ، والبيئة الاجتماعية ، والبيئة الثقافية .. إلى آخره.

وإذا تأملنا النظام البيئي في محيط الأرض الحيوي نجد أن كل ما فيه من ماء وهواء ويابسة وطاقة ومخلوقات حية يشكل كُلاًّ متكاملاً يتميز باستمرارية الأخذ والعطاء في اتزان معجز ودقيق وردت الإشارة إليه في عدد من آيات القرآن الكريم . مثل قوله تعالى : ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر : ٤٩). وقوله عز من قائل : ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (الحجر : ١٩). وتتجلى سمة التوازن البيئي في كثير من الأشياء التى تقع حولنا ، بما يؤكد أن النظم البيئية لا توجد بمعزل عن بعضها البعض ، وكل شيء في شبكة الغلاف الحيوي مرتبط بكل الأشياء الأخرى .

«التلوث البيئي» مصطلح شاع استخدامه حديثًا ، ويعنى وجود أية مادة

---

(١) كتاب الفيزياء للصف الثاني الثانوي ، الرئاسة العامة لتعليم البنات ، المملكة العربية السعودية ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، ص ١٢٠.

(٢) فوريس ر.ج ، ديكسترهوز أ.ج ، تاريخ العلم والتكنولوجيا ، الجزء الثاني : القرنان الثامن عشر والتاسع عشر ، ترجمة : أسامة أمين الخولي ، مراجعة : محمد مرسي أحمد ، سلسلة الألف كتاب (الثاني) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦، ص ٦٨ .
وتجدر الإشارة إلى ما جاء في هذا الكتاب من اعتبار «سابين» رائدًا في مجال بناء قاعات استماع الموسيقى على أساس علمي ، وكنّا نتمنى أن ينوه في الترجمة العربية على الأقل إلى الريادة الحقيقية لعلماء المسلمين في مجال «هندسة الصوتيات» .

أو طاقة في غير مكانها وزمانها المناسبين، وبكميات غير ملائمة لاستمرار التوازن البيئي . «وعلم البيئة» تبلورت معالمه حديثًا ؛ ليشمل عدة مباحث تعنى بدراسة العلاقات المتبادلة بين الكائنات والبيئة المحيطة بها ، وتتبع أسباب الخلل الذي يحدث في التوازن البيئي لتقف على تأثيراته المباشرة وغير المباشرة ، وتحذر من أخطاره العاجلة والآجلة ، وتدل على أفضل الطرق لمكافحة التلوث والقضاء عليه ، وقد حظيت العلوم البيئية Environmental Sciences باهتمام متزايد خلال العقود الأخيرة بعد أن وجد الإنسان نفسه متورطًا في الانشغال الزائد بثورة العلم والتقنية، وكادت البشرية تفقد سيطرتها على البيئة بعد الإخلال الخطير الذي حدث في معظم النظم البيئية، وانتشار معدلات التلوث بالمواد الكيميائية والإشعاعات النووية والضوضاء والأمواج الكهرومغناطيسية والطاقة الحرارية وغيرها . وكان من نتائج هذا الاهتمام انعقاد الندوات والمؤتمرات العالمية للاتفاق على معاهدات تنظم واجبات الدول في مواجهة مختلف أشكال الخلل البيئي ، ولكن المعاهدات لم تحقق حتى الآن التوازن المطلوب بين طموح الإنسان علميًّا وتقنيًّا واقتصاديًّا من جهة ، وبين المحافظة على نظافة البيئة وسلامتها من جهة أخرى .

وهنا يفرض الحديث عن «أسلمة العلوم البيئية» نفسه ، فقد سبق الدين الإسلامي الحنيف إلى وضع تشريعات محكمة لرعاية البيئة وحمايتها من آفات التلوث والفساد ، ورسم المنهج الإسلامي حدود هذه التشريعات على أساس الالتزام بمبدأين أساسيين يحددان مسئولية الإنسان حيال البيئة التي تعيش فيها : أما المبدأ الأول فهو «درء المفاسد» حتى لا تقع بالبلاد والعباد وتسبب الأذى للفرد والمجتمع والبيئة ، حيث لا ضرر بالنفس ولا ضرار بالغير .

أما المبدأ الثاني فهو «جلب المصالح» وبذل كل الجهود التي من شأنها أن تحقق الخير والمنفعة للجماعة البشرية . وأهم ما يميز هذا المنهج الإسلامي الرشيد هو الأمر بالتوسط والاعتدال في كل تصرفات الإنسان باعتباره من أهم عوامل الخلل والاضطراب والقلق في منظومة التوازن البيئي المحكم الذي وهبه الله سبحانه وتعالى للحياة والأحياء في هذا الكون. كذلك يتميز المنهج

الإسلامي بأن جعل النظافة والطهارة مقترنتين بالإيمان ، واعتبر التلوث نجاسة كريهة ، ونهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء ، فقال : «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ فيه»[1] . كما جاء في الحديث الشريف:«اتقوا الملاعن الثلاث : البراز في الموارد وقارعة الطريق والظل»[2] . وقد ثبت أن هذه الأعمال والتصرفات تسبب الأمراض الوبائية والمتوطنة وتساعد على انتشارها ، ولاشك أن النهي عنها ينسحب على جميع أنواع الملوثات الأخرى التى تضر بصحة الإنسان والحيوان ، أو يمتد أثرها الضار إلى باقي المخلوقات .

ويزخر التراث الإسلامي بمؤلفات عديدة حول البيئة وسلامتها من جوانب مختلفة، فنجد على سبيل المثال « رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء» للكندي ، « وكتابا في التحرز من ضرر الأوباء» لمحمد بن أحمد التميمي ، وكتاباً حول «فنون المنون في الوباء والطاعون» لابن المبرد ، أما الرازي الطبيب فقد نشد سلامة البيئة عندما استشاره عضد الدولة في اختيار موقع لمستشفى ببغداد ، فاختار الناحية التى لم يفسد فيها اللحم بسرعة . وكانت المستشفيات بصورة عامة تتمتع بموقع تتوافر فيه كل الشروط الصحية والجمالية، فعندما أراد السلطان صلاح الدين أن ينشئ مستشفى في القاهرة اختار له أحد قصوره الفخمة البعيدة عن الضوضاء . وقد ألف الرازي رسالة في تأثير فصل الربيع وتغير الهواء تبعا لذلك، بينما تحدث أبو مروان الأندلسي في كتابه «التيسير في المداواة والتدريب » عن فساد الهواء الذي يهب من البرك والمستنقعات ذات الماء الراكد. وجاء في كتاب «بستان الأطباء وروضة الألباب» لابن المطران الدمشقى ما يؤكد ضرورة مراعاة تأثير البيئة عند تشخيص المرض .

وخصص ابن القيم في كتابه «الطب النبوي» فصلاً عن الأوبئة التى تنتشر بسبب التلوث الهوائي والاحتراز منها ، وقد لخص ذلك الفصل بقوله: «والمقصود : أن فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام والعلة الفاعلة للطاعون ، وأن فساد جوهر الهواء هو الموجب لحدوث الوباء ، وفساده يكون لاستحالة جوهره إلى الرداءة لغلبة

(١) رواه مسلم .
(٢) رواه أبو داود وأحمد ومسلم .

إحدى الكيفيات الرديئة عليها ، كالعفونة والنتن والسمية، في أي وقت كان من أوقات السنة، وإن كان أكثر حدوثه في أواخر فصل الصيف ، وفي الخريف غالبًا »[١] .

وهكذا كلما أجلنا النظر في نصوص الشريعة الإسلامية ، وصفحات التراث الإسلامي ، وجدنا منهجًا إسلاميًّا حكيمًا ينهى عن التلوث والفساد بكل صورهما ، ويعول قبل كل شيء على رقابة الضمير الذي يرعى القانون الإلهي لما فيه من خير لكل البشر . وما تعانيه البيئة اليوم من تدهور ليس سوى مظهر من مظاهر الفساد في الأرض الذي جلبه الإنسان لنفسه ، وأشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ **ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ** ﴾ (الروم : ٤١) .

خاتمة :

يمكن إيجاز أهم النتائج والتوصيات المستهدفة من البحث فيما يلي :

(١) أسلمة العلوم تتطلب أسلمة نظم التعليم في العالم الإسلامي ، ذلك أن الحالة الراهنة لازدواجية التعليم ، أو تعدديته أحيانًا ، تفرز إنسانًا لا يستطيع أن يتعامل مع حضارة العصر إلا من خلال أيديولوجيته الخاصة .

(٢) ضرورة التقارب بين أهل الاختصاص في كل من العلوم الدينية والعلوم الكونية لضمان نشر ثقافة علمية إسلامية متكاملة ذات أثر كبير في نفوس الناس وتفكيرهم وسلوكياتهم .

(٣) تعريب التعليم في جميع مراحله ، مع الاهتمام بإتقان اللغات الأجنبية لتحقيق التفاعل والتواصل بين الثقافات والحضارات الأخرى .

(٤) إعداد مناهج العلوم ، أو إعادة صياغتها ، بما يتفق مع المرتكزات الإيمانية وأهداف التربية الإسلامية .

(٥) تنشيط حركة إحياء التراث العلمي الإسلامي للوقوف علي ما به من نظريات وآراء ونصوص علمية ذات قيمة معرفية أو منهجية في تاريخ العلم والحضارة ، والكشف عن العلوم التي تشكل أساسًا لكثير من المباحث العلمية الدقيقة التي تعامل اليوم كعلوم مستقلة نظرا لاتساع دائرة البحث في موضوعاتها ، مثل علم الزلازل (السيزمولوجيا) ، وعلم التحسين

(١) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوي ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ للنشر .

الوراثي (اليوجينيا) ، وتقنية استخراج المياه الجوفية ، وعلم الشفرة ، وعلم البحار ، وعلم البيطرة ، وعلم البيزرة ، وغيرها [1] .

❂❂❂

(١) أحمد فؤاد باشا ، علوم منسية في تراث المسلمين ، مجلة المسلم المعاصر ، ع ٨١ ، الكويت ، ١٩٩٦م .

تأليف

د. محمد عمارة

معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام



نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع



التقدم: قواعده وإدارته قراءة معاصرة في فكر الماوردي

د. شوقي أحمد دنيا(*)

مقدمة :

قضية التقدم أو النهضة أو التنمية الشاملة هي قضية العصر ، إن لم تكن لكل سكان العالم فلغالبيته التى تمثل ما يعرف بالدول النامية والتى لا يقل عدد سكانها عن ٨٠٪ من حجم سكان العالم .

وفي الحقيقة فإن هذه القضية ليست هي قضية هذا الشطر الغالب من العالم، بل هي قضية العالم كله، فما من دولة معاصرة إلا وتبغى التقدم أو المزيد منه . وبرغم أن التقدم مفهوم مركب كلي وليس بمجرد ظاهرة جزئية تنصرف إلى قطاع من قطاعات الحياة دون غيرها فإن الفكر المعاصر يُغَلِّب البعد الاقتصادي على ما عداه من أبعاد أخرى للتقدم ، سواء على مستوى المفهوم والمضمون ، أو على مستوى الهدف والغاية ، أو على مستوى الأدوات والوسائل ، وفي هذا جنوح وانحراف عن جادة الصواب ، كما نبه عليه العديد من المفكرين المعاصرين من اقتصاديين وغيرهم . وبرغم هذه التحذيرات والتنبيهات فإن الصوت الاقتصادي في هذه القضية هو الصوت الأعلى ؛ حتى لقد وصل الأمر إلى اعتبار التقدم قضية مادية في كل جوانبها .

وبغير شك فإن قضية التقدم وإن كانت قضية العالم كله فهي بالدرجة الأولى قضية العالم الإسلامي ، حيث

(*) أستاذ الاقتصاد الإسلامي – جامعة الأزهر.

يعيش من أقصاه إلى أقصاه تحت كابوس التخلف الذي يلفه بغلالته أو بستاره الكثيف ، وحيث يحاول جاهدًا ، على درجات متفاوتة من الجدية في إزاحة هذا الكابوس وتحقيق التقدم ، أو ما يعبر عنه مجازًا بالتنمية .

وإذا كنا في موقفنا حيال هذه القضية نتطلع إلى الشرق والغرب مستلهمين ما لديهم من أفكار ورؤى ، وهو أمر مقبول طالما كان ما لدى الغير ذا إفادة لنا فإن الأكثر قبولاً أن ننظر فيما لدينا من رؤى وأفكار وتوجيهات، وخاصة إذا ما كانت أكثر رشادة من غيرها ، ومن ثم فهي أكبر إفادة . وبالنظر في تراثنا الفكري وما له من عطاء حيال هذه القضية وجدنا للإمام الماوردي إسهامًا بارزًا متميزًا في هذا الجانب ؛ حيث كانت له رؤية متكاملة شاملة تتفوق كثيرًا على الرؤية المعاصرة التى هيمن عليها العامل الاقتصادي ، ومما يزيد من فعالية ما قدمه الماوردي أنه لم يكن مجرد فكر بشري ، فالماوردي إمام من أئمة المسلمين المعدودين[1] ، وبالتالي فإن ما يقدمه له أساس شرعي متين، كما سنرى ، إضافة إلى أنه مفكر موسوعي ، ثم هو فوق ذلك رجلٌ واقعي مارس الحياة العملية ، الإدارية والسياسية وعركها وتعرف على ما فيها من تيارات وأنماط ووقائع وأحداث .

كما أنه عايش تحولات خطيرة مر بها العالم الإسلامي ، فبعْد المزيد من الازدهار والقوة والتقدم أخذ في الاضمحلال وتدهور الأوضاع .

ولكي ندرك مدى أهمية ما قدمه الماوردي في هذا الجانب من جهد وعطاء ننظر في الفكر الإسلامي السابق فنجده قد توزع بين اتجاهات منعزلة متباعدة ، فمن تركيز على الجوانب الفقهية والتشريعية الفردية أو الجزئية ، ومن تركيز وانصراف إلى دراسة الزهد والتصوف ، ومن اتجاه ناحية ما كان يعرف بعلوم الأوائل من فلسفة ومنطق ورياضيات ، وهكذا فقد كادت تنسحب علوم الدين عن واقع الحياة وقضاياها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وأوشك الناس أن يؤمنوا بأن الدين شيء والدنيا شيء آخر ، لكلٍ

(١) في التعريف به يمكن النظر في: تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، صـ ١٣ ، ١٦ ، للماوردي، تحقيق : محي هلال السرحان ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨١م ، وقد ولد الماوردي بالبصرة سنة ٣٦٤هـ ، الموافق ٩٧٤م ، وتوفي ببغداد سنة ٤٥٠هـ ، الموافق ١٠٥٨م.

بحاله واهتمامه وشئونه ، ومن المعروف أن كل ذلك مناقض لحقيقة وطبيعة الإسلام التى تتمثل أول ما تتمثل في جوهره الجامع بين الدين والدنيا ، بل إن جوهره الديني لا يظهر ويكتمل في غيبة عنصره الدنيوي . في ظل ذلك الواقع الذي أخذ يمر به العالم الإسلامي منسحبًا رويدًا رويدًا من الحياة (وما أشبه الليلة بالبارحة) تبدو قيمة ما قدمه الماوردي من فكر ورؤية[1] ، حيث اعتبر ذلك كله أس البلاء ، مقدمًا في ذلك العديد من الدراسات الموسوعية المتنوعة في الجوانب الحياتية المختلفة ، موضحًا فيها مدى ارتباط الإسلام بكل مجال من مجالات الحياة .

وبعبارة أخرى جاء الماوردي ليعيد للصورة الإسلامية نضارتها وبريقها ويجلو ما ران عليها من غبش وغبار ، موضحًا أن الدنيا وشئونها وأمورها هي مسألة على أكبر درجة من الأهمية للمسلم خاصة والإنسان عامة ، ومن ثم فإنه من خطل الرأي وسقم الفكر وسوء التوجه الانصراف عنها وإهمال أمورها، فما للإنسان بُدٌّ من صلاحها ، وقد خلف لنا من وراء ذلك رؤية متميزة حيال قضية التقدم تجعله دالة في العديد من العوامل التى لا تقف عند العوامل الاقتصادية ، كما تجعله ذا غاية متكاملة لا تنحصر في تحقيق الرفاهية الاقتصادية، وإنما تتعداها إلى تحقيق السعادة والتى هي عند جماهير العلماء على اختلاف تخصصاتهم أكبر بكثير من أن تتجسد في أمر واحد لا على مستوى الركائز والأدوات ولا على مستوى الطبيعة والجوهر[2] . وتجدر الإشارة هنا إلى أن الماوردي لم يقدم رؤيته هذه تحت مصطلح التقدم أو النهضة أو التنمية وإنما قدمها تحت مصطلح الصلاح ، صلاح الحياة العامة والخاصة ، كما أنه لم يجر وراء مجرد تحقيق الرفاهة الاقتصادية ، وإنما انصرف كل همه إلى تحقيق السعادة، وحتى تتسع دراستنا للبعد المقارن بين ما يجرى اليوم وما كان لدى الماوردي فإنه لا مناص أمامنا من تحديد الموضوع تحديدًا يسمح بذلك ، وأعتقد أن ذلك يتحقق من خلال اعتبار القضية

---

(١) لمعرفة موسعة يراجع د. فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، صـ٥٠ ، وما بعدها .

(٢) لاستعراض واع لهذا المفهوم لدى علماء المسلمين وغيرهم يراجع د. كمال إبراهيم موسى ، تنمية الصحة النفسية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٥٤) ، ١٩٨٩ ، كما يراجع رالف بارتن بيري ، آفاق القيمة ، ترجمة عبد المحسن عاطف ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ ، صـ ١٤٧ ، وما بعدها .

هي قضيــة التقدم . والمعروف أن هذا المصطلح يفضل مصطلح التنميــة من حيث شموله وتعدد أبعاده ، والذي يحاول علماء التنمية اليوم الاقتراب منه تحت شعار التنمية الشاملة . ومع أن مصطلح الصلاح مصطلح دقيق علميًّا وإسلاميًّا إلا أن حظه من الذيوع في لغتنا المعاصرة أقل بكثير من المصطلحات الأخرى القريبة منه . رغم أننا نلجأ إليه في حالات جزئيــة عديدة ، فهناك الإصلاح المالي والإصلاح الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي ... إلخ .

لكننا عندما نكون بصدد نهضة شاملة نلجأ إلى مصطلح التنميــة أو مصطلح التقدم ، ويتوارى مصطلح الإصلاح ، مع أنــه أكثر تحديدًا ومضمونًا ، كما أن إيحاءاته وإشعاعاته الإيجابية من الوضوح بمكان ، وعلى أي حال فإن مصطلح التقدم له جذوره العربية والشرعية ، رغم ما اعتراه في الفكر الغربي من نزعة مادية طاغية بعيدة عن مفهومه الإسلامي، وعندما نضمن عنوان الدراســة عبارة «قراءة معاصرة» فإن الذي نعنيه بذلك هو في الأساس تبيان ما هنالك من جوانب اتفــاق وجوانب اختلاف مع الفكر التقدمي المعاصر .

وفي النهاية فإن هدف هذا البحث يجمع بين الهدف العملي وهو الاستفادة المعاصرة مما قدمه الماوردي من فكر ورؤية ، والهدف العلمي وهو التعرف على ما في تراثنا الإسلامي من أفكار وإسهامات في شتى بقاع المعرفة ، ربطًا للحاضر بالماضي وليس رجوعًا بالحاضر القهقرى إلى الماضي .

ومصادرنا في هذه الدراسة العديدة من مؤلفات الماوردي والتى منها الأحكام السلطانية[1] وأدب الدنيا والدين[2] وتسهيل النظر[3] وقوانين الوزارة[4] والحاوي الكبير[5] .

وتدور محاور البحث حول التعرف على الجوانب التالية في فكر الماوردي:

هل فكرة الصلاح أو التقدم ذات قاعدة أو ركيزة وحيدة أم هي متعددة القواعد والركائز؟ وما هي هذه القواعد؟ وما دور كل منها ؟ وما علاقة

(١) نشر مكتبة ومطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٦م .
(٢) نشر دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٨م .
(٣) مرجع سابق .
(٤) نشرة مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، ١٩٧٨م .
(٥) نشر دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٤ .

كل منها بغيرها ؟ وما علاقة كل ذلك بالتوجيه الإسلامي ؟ وهل كان مدخل الماوردى لدراسة هذا الموضوع هو المستوى الكلي أو القومي أو المستوى الجزئي أو الفردى ؟ أو بعبارة أخرى: هل كان توجه الماوردي هو المجتمع ككل أم هو الفرد كفرد أم كلاهما؟

وإذا ما أردنا التعرف على موقف هذا الفكر من إدارة التقدم فهل نعثر في فكر الماوردي على ما يفيدنا في ذلك؟ وهل اعتبر المسئول عن التقدم والقائم عليه هو الدولة أم الأفراد أم هما معًا؟ .

وفي كل ذلك أين مرئياته مما يدور الآن على الساحة الفكرية والعملية ؟

ونحب أن نؤكد على أن موضوع البحث ليس هو الفكر الاقتصادي عند الماوردي ، فكثير من أفكاره الاقتصادية لا تدخل في الموضوع ، كما أن بعض أفكاره غير الاقتصادية داخلة في موضوع البحث .

الإنسان والدنيا

ينطلق الماوردي من حقيقة آمن بها وهي ضرورة صلاح الدنيا واستقامة شئونها وأمورها ، وكذلك ضرورة صحة وسلامة واستقامة عقيدة الإنسان وما يدين به ، مؤمنًا أنه بذلك فقط يحقق الإنسان هدفه كاملاً وهو السعادة في الدنيا والآخرة «**وأعظم الأمور خطرًا وقدرًا وأعمها نفعًا ورفدًا ما استقام به الدين والدنيا ، وانتظم به صلاح الآخرة والأولى ؛ لأن باستقامة الدين تصح العبادة وبصلاح الدنيا تتم السعادة**»[1] ، بل إن الماوردي ليصل في التأكيد على أهمية الدنيا وضرورة صلاحها وإستقامة أمورها إلى القول بما يشبه القانون العام : « **لاشيء أنفع من صلاح الدنيا ، كما لا يشيء أضر من فسادها**»[2] ويواصل الماوردي حديثه محللاً وشارحًا ما وراء هذه المقولة من حيثيات واعتبارات ، مشيرًا في ذلك إلى أن الإنسان هو أكثر مخلوقات الله حاجة واحتياجًا ، وبالتالي فهو لا يستطيع مجرد البقاء ناهيك عن التقدم والرقي دون إشباع ملائم لهذه الحاجات . ولا يتأتي ذلك إلا من خلال الدنيا ، أو بعبارة أخرى من خلال الكون الذي يعيش بداخله الإنسان « **ثم إن الله تعالى جعل أسباب حاجاته وحيل عجزه في الدنيا**

---

(١) أدب الدنيا والدين ، صـ ١٣ .

(٢) نفس المرجع ، صـ ٣٣ .

التى جعلها الله دار تكليف وعمل ، كما جعل الآخرة دار قرار وجزاء»[١] .

وبهذا وضع الماوردى الإنسان أمام الدنيا ، فبها وليس بغيرها توجد وتتوفر وسائل إشباع حاجاته ، وفيها وليس في غيرها يجد الإنسان الأدوات والإمكانات التى توفر له ما يحتاجه ، وبالتالي يتمكن من القيام بوظيفته الخلافية الإعمارية من جهة، وينال الجزاء الحسن في الآخرة من جهة أخرى « **فلزم لذلك أن يصرف الإنسان إلى دنياه حظًا من عنايته ؛ لأنه لا غنى به عن التزود منها لآخرته ، ولا له بدٌّ من سد الخلة فيها عند حاجته»**[٢] .

وأخذت النصوص الشرعية التى توضح علاقة المسلم بالدنيا تظهر بوضوح وقوة من جديد على يد الماوردي مثل قوله صلى الله عليه وسلم **«ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته، ولا آخرته لدنياه ، ولكن من أخذ من هذه وهذه»**[٣] **«نعم المطية الدنيا فارتحلوها تبلغكم الآخرة»**[٤] وقول علي رضى الله عنه لمن ذم الدنيا: **«الدنيا دار صدق لمن صدقها ، ودار نجاة لمن فهم عنها ، ودار غنى لمن تزود منها»**[٥] .

معنى ذلك أنه لابد من قيام تعامل فعال جاد مع الدنيا ، بعيدًا عن الهروب منها من جهة أو إساءة السلوك معها من جهة أخرى ، وطالما أن الأمر على هذا النحو من الأهمية فمن الضروري معرفة كيف يكون التعامل الجاد مع الدنيا وبأي أسلوب وأدوات يتحقق . وهنا يوضح الماوردى أنه لابد من وجود تعامل فكري علمي يتعرف به الإنسان على ما في الدنيا من مواد وموارد ويكشف به كل ما أمكن من مجالاتها وجنباتها وما هي عليه من سنن وقوانين ضابطة حاكمة ، بعبارة أخرى على الإنسان أن يتعرف على كل ما يصلح الدنيا ويفسدها ، إذن الخطوة الأولى في طريق التعامل الجاد مع الحياة تتمثل في العلم والمعرفة التى تتغلغل في كل جنبات الدنيا وأمورها وجوانبها ، معرفة من العمق والشمول والتنوع بما تمكن الإنسان من معرفة ما به صلاح الدنيا وانتظام شئونها، وكذلك تمكنه من

(١) نفس المرجع ، صـ ١٣٠.
(٢) نفس المرجع ، صـ ١٣١.
(٣ - ٤ - ٥) نفس المرجع ، صـ ١٣٠.

معرفة ما به فساد الدنيا واختلال أمورها. وبذلك فإن الماوردى يؤكد على ضرورة توفر الركيزة العلمية وتطبيقاتها ، والنظر لذلك على أنه هو نقطة البدء في الطريق نحو التقدم ، ولعل من الدلالات البالغة الأهمية والتى يجب أن يعيها القارئ للماوردى أنه في مؤلفه القيم الذي تناول فيه بالتفصيل قضية التقدم وقواعده «**أدب الدنيا والدين**» قد صدر هذا الكتاب بباب أول عن العقل والهوى ، وثنى بباب ثان عن العلم ، ثم أخذ بعد ذلك في دراسة القضية الكبرى، وهو بذلك يحدد بدقة وصراحة ووضوح لا غموض فيه أن مرتكز ومنطلق رؤيته في التقدم هو العلم والاستخدام السليم للعقل وتحكيمه في كل مجالات الحياة في ضوء هدى الدين، يلي ذلك بل ويزامنه إحالة العلم إلى عمل وتحويل المعرفة إلى حياة محسوسة معاشة في شكل نظم وسياسات وتطبيقات تنتج ما ينشده من سعادة وطيب الحياة « **فإذًا قد لزم بما بيناه النظر في أمور الدنيا، فواجبٌ سبر أحوالها والكشف عن جهة انتظامها واختلالها ؛ لنعلم أسباب صلاحها وفسادها ، ومواد عمرانها وخرابها ، لتنكشف عن أهلها شبه الحيرة وتتجلى لهم أسباب الخيرة ، فيقصدوا الأمور من أبوابها ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها**»[1] .

واليوم يصادق الفكر التقدمي المعاصر على ما سبق أن نوه به وأكد عليه الماوردي ، فنجد التشديد والتأكيد في كل المحافل العلمية على أهمية العلم والتقدم التكنولوجي ، واعتبار ذلك والنظر له على أنه أصبح أهم عنصر من عناصر الإنتاج بعد أن أهمل لفترات طويلة في حياة الفكر التنموي ، وقد بلغ من اهتمام الماوردي بقضية العلم والتعليم وعقلانية التفكير والسلوك أن خصص لها ما بين من خمسة أبواب من كتاب أدب الدنيا والدين وصدر بهما كتابه هذا .

وبعد أن وضَّح الماوردي بشكل صحيح كيف تكون علاقة الإنسان وخاصة المسلم بالدنيا وضرورة أن يتسلح بالعلم في التعرف الدقيق الشامل على كل مجالات الحياة تعرفًا هدفه معرفة ما به صلاح الدنيا وما به فسادها، وليس مجرد معرفة ، إنها معرفة

(١) نفسه ، صـ ١٣٢ .

إيجابية نافعة ، معرفة بما يصلح الحياة وبما يفسدها ، وليس معرفة خارج نطاق الحياة ، بعد ذلك أخذ الماوردي يوضح مرئياته حيال صلاح الدنيا ، وصلاح حال كل فرد فيها ، وما يتوقف عليه ذلك من قواعد ومرتكزات ، وهذا ما نعرض له في الفقرات القادمة ، وقبل أن نسير مع الماوردي وهو يبين ويحلل رؤيته ، حيال قواعد التقدم نشير إلى قضية ذات أهمية نبه عليها الماوردي وأقام عليها بنيان رؤيته ، وهي التفاته إلى كل مستويات القضية ، فهناك المستوى الجمعي أو الكلي ، وهناك المستوى الفردي أو الجزئي ، بعبارة أخرى: إن الصلاح والرقي في الدنيا يغطى مساحة الجماعة ككل ، والأفراد كل فرد على حدة ، وكما أن لهذا مقومات وركائز فلذلك هو الآخر مقومات وركائز ، وكل منها ضروري لا غنى عنه ، فلا يكفى صلاح الجماعة فقط ولا يكفي صلاح الفرد فقط . بل إنه لا يتأتى وجود أحدهما في غيبة الآخر « **واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين : أولهما: ما تنتظم به أمور جملتها ، والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها ، فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه ؛ لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها ويقدح فيه اختلالها ؛ لأن منها يستمد ولها يستعد . ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثرًا ؛لأن الإنسان دنيا نفسه ، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه ؛ لأن نفسه أخص وحاله أمس ، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفًا وفكره على ما يمسه موقوفًا**»[1] .

ويمكننا أن نضيف هنا أن فساد الأوضاع والأحوال على المستوى الفردي يؤثر سلبيًّا على صلاح الأحوال على المستوى الجمعي ، كما هو مشاهد في واقعنا المعاصر ، والمعروف أن الفكر المعاصر القويم يصادق على هذه العلاقة الجدلية بين الصلاح على المستوى الجمعى والصلاح على المستوى الفردي، التى رسخها وكشف عنها الماوردي .

وقد عايشنا ومازلنا نعايش إلى حد كبير في حياتنا الاقتصادية الفكرية

(١) نفسه ، صـ ١٣٢ .

والتطبيقية ما يؤكد ويبرهن على صحة ما ذهب إليه الماوردي من ضرورة مراعاة البعدين معًا وعدم الانصراف إلى أحدهما وإغفال الآخر ، ففي بعض مراحل الفكر الاقتصادي وجدنا الوله بالفرد والجرى وراء صلاحه وتحقيق متطلباته ورغباته تحت شعار الفردية ، دونما اهتمام مكافئ بالكل والجماعة ، وقد نجم عن ذلك من الفساد واضطراب الحياة واختلال أوضاعها ما هو معروف لكل دارس ؛ مما أدى إلى انصراف الفكر الاقتصادى إلى التركيز على الكل والجماعة دون ما اهتمام مكافئ بالفرد، فوجدنا الوله بالجماعة وكل ما هو جماعي أو عام ، ووجدنا الوله بمعدل النمو على المستوى القومي دون ما عناية كافية بما يعنيه ذلك على مستوى الأفراد ، وقد نجم عن ذلك من المخاطر والاختلالات الشيء الكثير ، وهكذا تؤكد لنا تجارب الحياة وتوجهات الفكر أنه لا مفر من مراعاة الأمرين معًا : الكل والجزء ، الجماعة والفرد ، والحرص على تحقيق الصلاح لكل منهما، وهذا ماسبق أن نبه عليه بقوة الماوردى ، كما ظهر في مقولاته المذكورة .

قواعد التقدم
على المستوى الجمعي

أول ما يلفت انتباه القارئ لفكر الماوردي حيال قضية التقدم على المستوى الجمعي أنه ينظر له على أنه أمر كلي ذو أبعاد وجوانب وعناصر متعددة متداخلة ، كما أنه يرتكز أو يقوم على قواعد ومرتكزات متعددة ، وليس على ركيزة واحدة أيًا كان نوعها وطبيعتها ، فهو بالتعبير الرياضي دالة في العديد من المتغيرات يتوقف على وجودها كلها وليس على وجود عنصر منها دون العناصر الأخرى ، ومعنى ذلك أنه إذا ما كنا ننشد التقدم فعلينا بتوفير قواعده ومرتكزاته المتعددة ، وإذا ما كنا بصدد التعرف على وضعنا حيال التقدم فأمامنا مؤشرات متعددة تكون في مجموعها مؤشرًا مركبًا نتعرف من خلاله على موقعنا وموقفنا من هذه القضية . وفيما يلي نسير مع الماوردي وهو يتناول هذه المقومات ثم بعد الفراغ من ذلك نعرض مرئياته في سوق الفكر التقدمي المعاصر لنعرف أين موقعه فيه .

حدد الماوردي لتقدم المجتمعات وصلاح أوضاعها ست قواعد «**اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها**

منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء ، هي قواعدها وإن تفرعت ، وهي :

دين متبع، وسلطان قاهر ، وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح[1] .

١- دين متبع : يقول الماوردي : «**فأما القاعدة الأولى فهي الدين المتبع؛ لأنه يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب عن إرادتها ، حتى يصير قاهرًا للسرائر ، زاجرًا للضمائر، رقيبًا على النفوس في خلواتها ، نصوحًا لها في ملماتها ، وهذه الأمور لا يوصل إليها بغير الدين ، ولا يصلح الناس إلا عليها ، فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها ، وأجدى الأمور نفعًا في انتظامها وسلامتها** »[2] .

يبين الماوردي في هذه العبارة أهمية الدين كقاعدة كبرى من قواعد صلاح المجتمع وركيزة أساسية من ركائز رقيه وتقدمه ، ويفسر ذلك تفسيرًا علميًا صحيحًا ، فالدين هو وحده القادر على إصلاح دواخل النفوس ، والقادر وحده على تكوين وتنمية الضمير الحي والرقابة الذاتية ، ثم هو القادر وحده على جمع الكلمة وتوحيد الاتجاه والموقف حيال القضايا الفكرية ، والقضايا العلمية ، معنى ذلك أنه إذا كان للدين وظيفته الروحية فله بنفس الأهمية وظيفته الاجتماعية العامة ، ويكفى أنه المرجع الوحيد الصحيح لمنظومة القيم في المجتمع، والتى هي من وراء كل منجزاته الفكرية والعلمية ، وقد كادت تغيب هذه الوظيفة الاجتماعية للدين لدى المسلمين فجاء الماوردى وبالغ في التنويه بأهميتها لدرجة أن جعلها جانبًا من جوانب الحكمة الإلهية في إرسال الرسل للناس «**ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه منذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه ، فلا تختلف بهم الآراء ، ويستسلمون لأمره فلا تنصرف بهم الأهواء . فثبت أن الدين من أقوى القواعد في صلاح الدنيا وهو الفرد الأوحد في صلاح الآخرة**»[3] .

لقد أخذ ابن خلدون هذه الفكرة وأعاد التأكيد عليها، إذ يقول «**وجَمْع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة الله**

---

(١) نفسه ، صـ ١٣٣ .

(٢) نفسه ، صـ ١٣٣.

(٣) نفسه ، صـ ١٣٣ ، ١٣٤ ، قوانين الوزارة ، صـ ٤٦ .

في إقامة دينه ، قال تعالى: ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾، ثم يواصل قائلاً : **إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق ، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه»**[1] .

وعلى هذا نجد كلمة علماء العصر من ذوي الحكمة والرشادة ، فيقول أريك فروم: «**الحق أننا دون الإيمان نصاب بالعقم واليأس والخوف حتى آخر ذرة في كياننا**»[2] كما يقول« **إن الدوافع الدينية هي مصدر الطاقة الدافعة للرجال والنساء لإنجاز تغيير اجتماعي جذري .. وإنه لم توجد ولن توجد حضارة بغير دين**»[3].

ويذهب جلال أمين ، بحق ، إلى أن « **إنجاز التنمية الاقتصادية يحتاج إلى قوة دافعة قادرة على أن تمتد إلى كافة جوانب الحياة الاجتماعية ، وإن هذه القوة الدافعة لابد أن يكون مصدرها غير مادي ، والأرجح أن يكون محركها الأول لا يمت للاقتصاد ولا حتى للعلم بصلة** »[4] ، وفي موطن آخر وجدناه يصرح «**بأن هذا المحرك هو الدين**»[5] .

ولم يشأ الماوردي أن يترك قضية الدين وأثره الحضاري والاجتماعي وكذلك أثره العلمي والثقافي دون أن يؤكد بأكبر قدر من الوضوح على أن الناس قلما يتفقون على رأي نابع منهم وقلما تتوحد مواقفهم حيال فكرة أو توجه قال به بعضهم ، فالكل يرى أن موقفه هو الأفضل وأن رأيه هو الأصوب، وبالتالي تتشتت المواقف حول العديد من القضايا الكبرى النظرية والعملية ، الأمر الذي قد يصيب المجتمع بالشلل والعجز عن إقامة ما يحتاجه من مؤسسات وأنظمة ، حيث لا نموذج ولا معيار يخضع له الجميع وينقادون طواعية له ، وليس هناك غير الدين يقوم بهذه المهمة ، يقول الماوردي :«**وربما مال بعض المتهاونين بالدين إلى العلوم العقلية ورأى أنها أحق بالفضيلة وأولى بالتقدمة؛ استثقالاً لما تضمنه الدين من**

(١) المقدمة ، نشر دار القلم ، بيروت ، ١٩٦٨ ، صـ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢) الإنسان بين الجوهر والمظهر ، ترجمة سعد زهران ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت رقم (١٤٠) ١٩٨٩ ، صـ٦٣ .

(٣) نفسه ، صـ ١٤١ .

(٤) تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية ، مطبوعات القاهرة بدون تاريخ ، صـ ٥٨ ، ٥٩ .

(٥) نفسه ، صـ ١٢٦ .

تكليف ، واسترذالاً لما جاء به الشرع من التعبد والتوقيف والكلام مع مثل هذا في أصل لا يتسع له هذا الفصل ، ولن ترى ذلك فيمن سلمت فطنته وصحت رؤيته؛ لأن العقل يمنع من أن يكون الناس هملاً سدى ، يعتمدون على آرائهم المختلفة وينقادون لأهوائهم المتشعبة ، لما تؤول إليه أمورهم من الاختلاف والتنازع ، وتفضي إليه أحوالهم من التباين والتقاطع ، فلم يستغنوا عن دين يتألفون به ويتفقون عليه»[١] .

كما يقول : « ولو أهملوا بدون دين ، ونوازع الأهواء جاذبة، واختلاف الآراء متقاربة ؛ لتمارحوا - تطاولوا - وتغالبوا ، ولما عرف حق من باطل ، ولا تميز صحيح من فاسد ، وليس في العقل ما يجمعهم على حكم يتساوى فيه قويهم وضعيفهم، ويتكافأ فيه شريفهم ومشروفهم ؛ فلذلك وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة ، وينقطع به تنازعهم وتنحسم به مواد أطماعهم واختلافهم وتصلح به سرائرهم...»[٢].

ومن النقاط بالغة الأهمية التى أثارها الماوردي هنا ما صرح به ، من أنه لا يقصد دينًا بعينه وإنما يعنى كل ما يطلق عليه دين كأمر يخضع له الجميع وينقادون لتوجيهاته حتى ولو لم يكن له رصيد جيد من الصواب «**الملك يبقي على الكفر ولا يبقي على العلم .. ولا ينقض هذا القول ما قدمناه من اعتبار الدين في قواعد الملك ؛ لأن الكفر تدين بباطل ، والإيمان تدين بحق ، وكلاهما دين معتقد ، وإن صح أحدهما وبطل الآخر** »[٣] .

ولعل القارئ التفت إلى قول الماوردي «**دين متبع**» ولم يقل القاعدة الأولى الدين أو وجود الدين . وإنما وجود دين متبع ، أي إن العبرة ليست في مجرد وجود الدين وإنما العبرة باتباعه وتطبيقه، وإلا فما قيمة دين مهجور التطبيق والاتباع !! .

كذلك فهو يؤكد على مسئولية الحكام في الحفاظ على الدين وحمل الناس على اتباعه «**وأرشد الولاة من حرس الدين بولايته ، وانتظم بنظره**

(١) أدب الدنيا ، صـ ٣٩ .
(٢) تسهيل النظر ، صـ ١٤٦ .
(٣) نفسه ، صـ ١٨٤ .

صلاح المسلمين ؛ لأن الدين يصلح سرائر القلوب ويمنع من ارتكاب الذنوب ويبعث على التآله ـ الاستقامة ـ والتناصف ، وهذه القواعد لا تصلح الدنيا إلا بها ولا يستقيم الخلق إلا عليها. وإنما السلطة زمام ـ أداة ـ لحفظها وباعث على العمل بها »[1] «فليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه وطمست أعلامه»[2] ، وقد عبر عن هذه القضية بوضوح أحد أعلام الإسلام التالين مباشرة للماوردي وهو الغزالي في قوله: « **إن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام، ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، وذلك لأن نظام الدين لا يقوم ولا ينتظم إلا بانتظام أمر الدنيا ، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع ، ومن ثم قيل الدين والسلطان توأمان ، والدين أس والسلطان حارس ، وما لا أس له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع ، ومن ثم يبين أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين»[3]** .

وفي كل مناسبة لحديث الماوردي عن مهام ومسئوليات الحاكم نجده يصدر هذه المهام والمسئوليات بالمسئولية الدينية المتمثلة في المحافظة على الدين والعمل به من غير إهمال أو تضييع[4] ، والمقصود بحراسة الدين وحمايته الإيجابية الفعالة التى تتجسد في اتباعه وتطبيق أحكامه وقيمه وتوجيهاته وليست حماية سلبية تقف عند حد عدم المساس به ؛ ولذلك كان ابن خلدون موفقًا كل التوفيق عند تحديده لمهمة الحكومة بأنها « **حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[5]**.

ثم التفت الماوردي بعد ذلك إلى مخاطبة العلماء والمفكرين قائلاً : « **وما كان به صلاح الدنيا والآخرة فحقيق بالعقل أن يكون به متمسكًا وعليه محافظًا»[6]** .

والرسالة التى يحملها فكر الماوردي هنا من الوضوح بمكان ، فصلاح وتقدم المجتمعات يتوقف ضمن ما يتوقف على الدين ، وإن أي اعتداء أو إغفال له في

(١) تسهيل النظر ، صـ ١٤٦ .
(٢) أدب الدنيا ، صـ ١٣٥ .
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، صـ ٩٥ .
(٤) أدب الدنيا ، صـ ١٣٦ ، الأحكام السلطانية ، صـ ١٥ .
(٥) المقدمة ، صـ ١٩١ .
(٦) أدب الدنيا ، صـ ١٣٤ .

المجتمع لهو هدم لقاعدة من قواعد تقدمه، وبالتالي فإن أي حديث عن تقدم حقيقي ، وأية جهود مهما كانت في ظل تغييب الدين وما يحتوى عليه من عقائد وقيم هو حديث لغو وهي جهود عقيمة لا تنتج إلا المزيد من التخلف وسوء الأوضاع ، وهكذا نصل مع الماوردي في قاعدته الأولى لصلاح المجتمعات إلى أنه عند الحديث عن ركائز أو مقومات التقدم أو مؤشراته لا يصح إغفال الركيزة الدينية أو المؤشر الديني . والملاحظ أن مراجع التنمية الاقتصادية المعاصرة قلما تتعرض لهذه القاعدة بما يتواءم وأهميتها ، وإذا تعرضت لها فهي مجرد كلمات ترمى على عجل ، إما ذمًّا واستهجانًا لبعض القيم الدينية السائدة في بعض المجتمعات، وإما دفاعًا باهتًا عن بعض القيم والتعاليم الدينية التى حملها بعض المؤلفين مسئولية شيوع التخلف.

أما أن يفرد قسم مستقل بارز يتناول أهمية الدين في التقدم واعتباره مقومًا من مقومات التنمية مثل رأس المال أو التكنولوجيا أو غيرها فهذا ما لم نره في المراجع الكبرى للتنمية الاقتصادية ، وترتب على ذلك تشويه كبير في التطبيق والتنفيذ، فقلما نجد في البرامج والسياسات التفاتًا جادًّا إلى الجوانب الدينية وإعمالها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها .

٢- سلطان قاهر : القاعدة الثانية لصلاح وتقدم ورقي التجمعات في رؤية الماوردي هي القاعدة السياسية والتى عبر عنها بعبارة موجزة بليغة «**سلطان قاهر**» وفي ذلك يقول : « **وأما القاعدة الثانية فهي سلطان قاهر ، تتألف من رهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع لهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتمتنع من خوفه النفوس العادية - المعتدية - لأنه في طباع الناس من حب المغالبة على ما آثروه والقهر لمن عاندوه ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي ورادع ملي - مستمر** »[1] معنى ذلك أن أي مجتمع كي يسعد ويتقدم وتصلح أحواله فإنه في حاجة إلى سلطة قاهرة تضع الحق في نصابه للجميع ، وتحول دون عدوان البعض على البعض، فالمجتمع كما وضح الماوردي مؤلف من فئات وأفراد مختلفي القوى، ومتنوعي الرغبات ومتعددي

(١) أدب الدنيا ، صـ ١٣٤ .

المصالح ، والمصالح الخاصة هي في جملتها متعارضة ، وفي ضوء ذلك فإنه كي يحقق المجتمع أكبر قدر ممكن من المصلحة الجماعية في حاجة إلى سلطة فوق الجميع ، وإلا أكل القوي الضعيف، واختل وفسد نظام المجتمع .

ولم ير الماوردي في مجرد وجود السلطة الكفاية وإنما لابد ، حسبما ذهب ، إلى أن تكون سلطة قاهرة، وهذا الوصف يحمل كل معاني القوة، ولا يحمل معنى البطش الأهوج والطغيان من قبل الحكومة ، وإلا لما حققت المقصد الذي وجدت من أجله فهي قد وجدت من أجل منع الظلم والعدوان ، فإذا مارست هي ذلك فإن وجودها لا يعد قاعدة لصلاح المجتمع بل قاعدة لفساده. إذن المقصود هو الدولة القوية التي يتحدث عنها اليوم كبار المفكرين كضرورة للتنمية ، كما ذهب بحق ، العالم الاقتصادي الاجتماعي الشهير جونار ميردال[1] ، وذلك لما يعانيه العالم اليوم، ولا سيما العالم النامي من سيطرة حكومات هشة رخوة (Soft State) لا تصمد أمام أصحاب النفوذ والمصالح ومراكز القوى. بل سرعان ما تخضع لهم ولمطالبهم التى غالبًا ما لا تكون في صالح جمهور الناس، وبالتالي يشيع الفساد الإداري .

وقد شدد الماوردي على ضرورة قيام السلطة بتحقيق العدل بين الناس ، وأن تكون هي نفسها عادلة في علاقتها بالأفراد ، وقد صاغ ما يمكن اعتباره قانونًا في هذا الصدد، وهو «**إن ظلم الحاكم لم يعدل أحد ، وإن عدل لم يجسر أحد على الظلم**»[2] .

وربما يتساءل البعض هل هذه هي كل مهمة السلطة ؟ وهل كل ما هو مطلوب منها إحقاق العدل ومنع الظلم؟ إن الماوردي هنا اقتصر على ذلك معتبرًا إياه القضية الكبرى المنوطة بالدولة ، وهو كذلك بحق ، وعند تناول المفكرين المعاصرين لقضية الدولة فإنهم يركزون على أمر جوهرى يرونه أساس المسألة وهو وجود سلطة حاكمة بين الجميع[3].

ولا يضير بعد ذلك وجود خلاف في

(١) أنظر:
G.Myrdal, the challenge of world poverty, panthean books, a division of random house, New York, 1970. p. 208 .

(٢) أدب الدنيا ، صـ ١٣٥ .

(٣) د. حازم الببلاوي ، دور الدولة في الاقتصاد ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، صـ ٢٤٩ ، ٥٠ ، صـ ٩٩ ، روبرت كارسون ، ماذا يعرف الاقتصاديون عن التسعينات وما بعدها ؟ ترجمة د. دانيال رزق ، الدار الدولية للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٤ ،صـ ٣٠٩ .

الرأي حول المهام الأخرى للدولة.

وليس معنى ذلك أنه ليس على الدولة مهام أخرى ، فلقد ذكر الماوردي من مهام ووظائف الدولة ما يصل إلى العشر ، منها ما يرجع إلى العدل ، ومنها ما يرجع إلى الأمن، ومنها ما يرجع إلى الاقتصاد، ومنها ما يرجع إلى البيئة، ومنها ما يرجع إلى الدين ، وقد أسهب في توضيح جوانب وأبعاد كل هذه الوظائف في مواطن أخرى، والجدير بالذكر أن الماوردي يؤكد بوضوح على أن السلطة ملزمة بهذه المهام والوظائف فيقول : «**والذي يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة ...**»[1] .

إذن المسألة مسألة واجب وإلزام ، وليس عملاً اختياريًا تطوعيًا يمن به الحاكم على الأمة أو يمنحه لها . ولا يقف الأمر عند ذلك، بل يتناول الماوردي مآلات الأمور ويربط ربطًا صريحًا بين الطاعة والمساندة والمعونة وقيام الدولة بوظائفها على الوجه المرضي ، عند ذلك تستحق الدعم المادى والمعنوى وبذل كل جهد معاون، بل والاحترام والتقدير والمحبة ، والماوردي يستشهد هنا بحديث للرسول صلى الله عليه وسلم : «**خير أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم**»[2] يقول الماوردي: « **فإذا فعل من أفضى إليه السلطان ما ذكرنا من هذه الأشياء السبعة كان مؤديًا لحق الله فيهم مستوجبًا طاعتهم ومناصحتهم ، مستحقًا لصدق ميلهم ومحبتهم ، وإن قصر عنها ولم يقم بحقها وواجبها كان بها مؤاخذًا ثم هو من الرعية على استبطان معصية ـ عصيان وتذمر ـ ومقت وتربص** »[3] وفي عبارة أخرى يقول : « **فإذا قام بهذه الحقوق فهي السياسة العادلة والسيرة الفاضلة التي تستخلص بها طاعة الرعية وينتظم بها صلاح المملكة، وإن أخل بها كان وإياهم على ضدها** »[4] .

وربما يتساءل البعض هل كان هناك اهتمام مكافئ من الماوردي بشرعية وصلاحية قيام السلطة نفسها على غرار تأكيداته هذه على صلاحية وأهمية

(١) أدب الدنيا ، صـ ١٣٦ .
(٢) نفسه ، صـ ١٣٧ .
(٣) نفسه ،صـ ١٣٧ .
(٤) تسهيل النظر ، صـ ١٦٨ .

قيامها بوظائفها ، حيث إن صلاحية قيامها نفسها هي الخطوة الأولى في الطريق الصحيح ، والناظر في فكر الماوردي يجده لم يغفل هذا الجانب بل اهتم به اهتمامًا ربما يفوق الكثير من غيره من العلماء ، فنجد لديه التناول المفصل لكيفية تولى السلطة وقيامها ودور الشعب في ذلك ، ولا ندعى أن ما قدمه كافيًا تمامًا، لكنه يقدم الأساس الجيد لقيام نظام سياسي جيد، ومع ذلك فإن في فكره الكثير من الجوانب المتقدمة حتى في عصرنا هذا ، فقد قال بقيام أهل الاختيار باختيار الحاكم ، ومعنى ذلك أن تولى السلطة شأن من شئون الأمة هي التي تمارسه من خلال النخبة الصالحة بها ، وقد سماها الماوردي (أهل الاختيار) وقد وضع شروطًا محددة لابد من توفرها فيمن يدخل في أهل الاختيار[1] .

معنى ذلك أن آلية قيام السلطة على الوجه الكفء لا تتمثل في قيام الشعب كله بالاختيار، فليس كل أفراد الشعب مؤهلاً للاختيار الجيد والمفاضلة الصحيحة بين المرشحين، ولا تتمثل في قيام أصحاب الجاه والنفوذ والمصالح بهذا الاختيار ، إذ هم في الحقيقة لا يختارون للشعب وإنما يختارون لأنفسهم ، ولا تتمثل في قيام فئة عشوائية تجمع بين الكفء وغير الكفء بهذا الاختيار ؛ ومن النقاط الجيدة في هذا الصدد ما نبه عليه الماوردي من ضرورة تعدد المتقدمين للسلطة ، وضرورة توفر شروط محددة في كل من يتقدم لذلك، وعلى كل منهم أن يقدم نفسه ومرئياته وقدراته ، وعلى أهل الاختيار التقويم والمفاضلة ، ولم يفت على الماوردي هنا أن يتناول مسألة عدد أهل الاختيار المعول عليه ، ولم ير في ذلك عددًا محددًا ، بل هناك خيارات عديدة ؛ مما يفسح المجال للتعامل مع مختلف الظروف والملابسات[2] ، كذلك لم يغب عنه مسألة تغيير السلطة وما يحكم ذلك من ضوابط ترجع في جملتها إلى اعتبارين: الأول: تحقيق الاستقرار السياسي، والثاني: تحقيق سلامة الحكم ورشادته .

ولا شك لدى الباحثين المدققين في أن أهم عامل وراء تخلف العالم الإسلامي في الماضي والحاضر تمثل في

(١) الأحكام السلطانية ، صـ ٥ ، وما بعدها ، أنظر مفصلاً د. فوزي طايل ، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي للحكم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، صـ ٦٩ ، وما بعدها .
(٢) نفسه ، صـ ٦ ، ٧ .

عدم توفر القاعدة السياسية الرشيدة في غالب الحالات .

وإذا ما نظرنا في الفكر المعاصر وقلبنا صفحات مراجع التنمية لا نجد للعامل السياسي موقعه الملائم على خريطة المقومات الضرورية لإنجاز التنمية وتحقيق التقدم ، بل هي مجرد كلمات عابرة تشير بعجالة بالغة إلى أهميته من جهة ، وإلى ما هنالك من عجز وقصور فيه لدى العديد من الدول النامية من جهة أخرى ، لكن أن يفرد له قسم مستقل يتناول أبعاده المختلفة ودوره المؤثر سلبًا وإيجابًا في عملية التقدم فهذا ما لا نعثر عليه في هذه المراجع بوجه عام.

٣ـ عدل شامل : يقول الماوردي : **«وأما القاعدة الثالثة فهي عدل شامل، يدعو إلى الألفة ، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد ، وتنمو به الأموال ، ويكثر معه النسل ، ويأمن به السلطان»**(١) .

هذه عبارة جامعة ، فالعدل يولد السلام الاجتماعي والتآلف، ويبعث على الاستقرار والطاعة، كما أنه متطلب ضروري للنمو والعمران ، فكل فرد في ظله مطمئن على ماله وحقوقه ، بل إنه ليكثر النسل ، فالثروة السكانية تنمو وتزيد بالعدل ، حيث لا هرج ولا اضطرابات ولا منازعات، ثم إنه يوفر الأمن والأمان للسلطان، وقد أكد الماوردي على كل ذلك بقوله **«وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور ـ ضد العدل ـ لأنه لا يقف على حد ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل»**(٢) .

والماوردي لا يكتفي بتوفر العدل في المجتمع كقاعدة لصلاح أموره ، وإنما يصر على أن يكون عدلاً شاملاً ، ويفسر الشمول بأنه عدل مع النفس، وعدل مع الغير، وعدل مع الأدنى، وعدل مع المساوى(٣) .

وإذا ما نظرنا إلى العدل في الحياة العملية فإن أهم تجسيد له عدل السلطة أو الحكومة .

فمتى وكيف يتحقق عدل الحكومة؟ قدم الماوردي إجابة دقيقة شاملة تجعل تحقق ذلك رهن قيام الدولة بما عليها من

(١) أدب الدنيا ، صـ ١٣٩ .
(٢) نفسه ، صـ ١٣٩ .
(٣) نفسه ، صـ ١٣٩ ، وما بعدها.

حقوق للشعب أو ما عليها من مهام ومسئوليات ووظائف على الوجه السليم، فإذا قامت بذلك، فعند ذلك تكون سلطة عادلة « **فإذا قام فيهم بهذه الحقوق فهي السياسة العادلة**»[1]

وهكذا يحمل الماوردي السلطة مسئولية القيام بالعدل ونشره بين الأفراد، مستشهدًا في ذلك بالعديد من النصوص الشرعية[2] ، ومما يذكر للماوردي أنه في كل وظيفة من وظائف الدولة لم يغب عنه ربط ذلك بالعدل ، فهناك العدل المالي، وهناك العدل النقدي، وهناك العدل الإداري وهناك العدل الدولي ، وهكذا نحن أمام قاعدة العدل ، ليس بمفهومها القانوني الضيق الذي يعد قسيم الوظائف الأخرى للدولة ، وإنما بالمفهوم الواسع الذي يعني إعطاء كل ذي حق حقه، ووضع كل شيء في موضعه الصحيح ، وتجدر الإشارة إلى ما قدمه الماوردي في هذا الصدد مما يمكن النظر إليه على أنه بمثابة قوانين عامة، ومن ذلك: «**بالعدل والإنصاف تكون مدة الائتلاف**»[3] « **الملك يبقى على الكفر ولايبقى على الظلم**»[4] «**لست تجد فسادًا إلا وسببه الخروج من العدل إلى ما ليس بعدل**»[5] ومما يحمد للماوردي التفاته إلى أهمية قيام الحكومة بإنصاف الأفراد منها ، وفي الوقت ذاته بالانتصاف منهم، أي أنها كما لا تجور ولا تظلم فردًا فعليها ألا تقبل الظلم والجور من أحد[6] ، وكأنه ينبه بذلك على ما يحدث كثيرًا في عالمنا المعاصر من إغماض الدول أعينها عن كثير من المظالم والاعتداءات التى تقع عليها من بعض ذوي النفوذ والقوة والجاه ، مما يترتب عليه إضاعة أموال الأمة وحقوقها والخروج على القانون ، والفكر المعاصر يصادق على صحة وصواب ما قدمه الماوردي ، فيقول أحد الاقتصاديين: « **وهكذا فإن التقدم الاقتصادي ليس مجرد تراكم لرءوس الأموال أو بناء المصانع وإقامة المشروعات بقدر ما هو توفير للظروف الناشئة لتشجيع الفكر**

---

(١) تسهيل النظر ، صـ ١٦٨ ، قوانين الوزارة ، صـ ٤٧ ، ومابعدها .
(٢) أدب الدنيا ، صـ١٣٩ .
(٣) نفسه ، صـ ١٣٩ .
(٤) نفسه ، صـ١٤٠ .
(٥) نفسه، صـ ١٤٢ .
(٦) تسهيل النظر ، صـ ١٨٢ ، ١٨٧ ، وانظر أيضًا صـ ٢٣٣ .

الخلاق وقبول الجديد، وهي أمور لا تتحقق إلا بتوافر المقومات المؤسسية من نظم قانونية وسياسية مناسبة ، ويأتي احترام الحقوق وفكرة دولة القانون في مقدمة هذه المقومات الأساسية »(١) .

ومع ذلك فإن الفكر الاقتصادي الأكاديمي قد انصرف في أحسن حالاته إلى التنبيه على أهمية العدل في عملية التنمية والتقدم، لكنه اختزل مفهوم العدل اختزالاً مخلاً حاصرًا له فيما يعرف بالعدالة التوزيعية ، وانشغل بهذا الجانب كل الشغل ، والعدل في هذا الجانب أمر طيب لكنه نطاق بالغ الضيق، فصلاح الدنيا ، بلغة الماوردي ، وتقدم المجتمعات ونهضتها بلغتنا المعاصرة لا يتوقف على العدل بهذا المفهوم الضيق، بل يتوقف على العدل بالمفهوم الواسع الذي يعكس صلاحية كل السياسات ، ومن المهم إبراز هذا المقوم بهذا المفهوم الواسع في أدبيات التنمية واعتباره إحدى القواعد والمرتكزات الأساسية لإنجاز التنمية .

٤ـ أمن عام : يقول الماوردي : **«وأما القاعدة الرابعة فهي أمن عام تطمئن إليه النفوس ، وتنتشر فيه الهمم ويسكن إليه البريء ويأنس به الضعيف فليس لخائف راحة ، ولا لحاذر طمأنينة، وقد قال بعض الحكماء: الأمن أهنأ عيش، والعدل أقوى جيش؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم ويحجزهم عن تصرفهم ، ويكفهم عن أسباب المواد التى بها قوام أودهم وانتظام جملتهم»(٢) .**

اعتبر الماوردي أن توفر الأمن وعموميته إحدى قواعد التقدم التى لا غنى عنها ولا يكفى مجرد توفر الأمن، وإنما لابد وأن يكون أمنًا عامًّا يعم الجميع ويعم كل ما للجميع من مقدسات وحقوق ، فمن أمن على النفوس، إلى أمن على العقول والأفكار، إلى أمن على القيم والمعتقدات، إلى أمن على الأموال، إلى أمن على الأعراض والخصوصيات، فهو أمن لكل إنسان ولكل الإنسان(٣) .

ومن المعروف أن توفير العدل ونشره بين ربوع الأمة يعد عاملاً رئيسًا في استتباب الأمن ، فمعظم القلاقل والاضطرابات وراءها ظلم وجور ؛ ولذلك عندما طلب أحد الولاة من

(١) د. حازم الببلاوي ، التقدم الاقتصادي وحماية الحقوق ، صحيفة الأهرام في عددها الصادر في ٢ / ٣ / ١٩٩٨م .
(٢) أدب الدنيا ، صـ ١٤٢ .
(٣) نفسه ، صـ ١٤٢ .

الخليفة عمر بن عبد العزيز أموالاً لإقامة سور لإحدى المدن قال له : «**حصنها بالعدل**»[1] ، ومع ذلك فقد يتوفر العدل ولا يتوفر الأمن، ومن ثم فإن العدل لا يغنى عن الأمن، كما أن الأمن لا يغنى عن العدل ، وقد التفت الماوردي إلى ذلك؛ إذ يقول: « **وقد يكون الجور تارة بمقاصد الآدميين الخارجة عن العدل، وتارة يكون بأسباب حادثة من غير مقاصد الآدميين؛ فلا تكون خارجة عن حال العدل ، فمن أجل ذلك لم يكن ما سبق من حال العدل مقنعًا عن أن يكون الأمن في انتظام الدنيا قاعدة كالعدل**».

خلاصة القول إن التقدم في حاجة إلى ركيزة أمنية عامة تحفظ الحقوق كلها وتحميها من العدوان عليها ، والمسئول عن ذلك هو الدولة ، كما سيتضح لنا في فقرات قادمة .

٥- خصب دائم : يقول الماوردي : « **وأما القاعدة الخامسة فهي خصب دائم**[*] **تتسع به النفوس في الأحوال ويشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال - الأغنياء والفقراء - فيقل الحسد في الناس وينتفي عنهم تباغض العدم - الحاجة والعوز - وتتسع النفوس في التوسع ، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها**»[2] .

وبداية لا تخطئ القارئ بعض الملاحظات ذات الأهمية هنا ، ومنها أن الماوردي جعل الدعامة الاقتصادية للتقدم إحدى الدعائم ولم يجعلها كل شيء كما يتجه الفكر المعاصر في معظمه ، ثم إنها لم تكن الدعامة الأولى ، أي لم يبدأ بها بل جاء بها في المرتبة الخامسة ، وهكذا نجد رؤية الماوردي للتقدم تجعل من القاعدة الاقتصادية إحدى قواعد ست ، أى أنها شرط ضروري وليس كافيًا بلغة الرياضيين ، وهذا أمر ثبتت صحته ، ويجدر التنبيه إليه على المستوى الفكري وعلى المستوى العملي .

وقد أخذ الماوردي يوضح عناصر هذا الاقتصاد الدائم القوة والنماء بقوله: «**خصب في المكاسب وخصب في**

---

(١) أدب الدنيا ، صـ ١٤٢ .

(*) وفي بعض العبارات وردت العبارة هكذا: خصب دار . تعنى أن يدر عوائد مستمرة ، والمعنى في كل وجود اقتصاد قوى دائم النمو والازدهار .

(٢) أدب الدنيا ، صـ ١٤٢ .

المواد، فأما خصب المكاسب فقد يتفرع من خصب المواد ، وهو من نتائج الأمن المقترن بها ، وأما خصب المواد فقد يتفرع عن أسباب إلهية ، وهو من نتائج العدل المقترن بها»[1]

وبعبارة فنية معاصرة فإن القوة الاقتصادية ترجع إلى وفرة الموارد من جهة ، ووفرة العنصر البشري وما يمارسه من أعمال وأنشطة اقتصادية على هذه الموارد من جهة أخرى، ويوضح الماوردي حيثيات اعتباره القوة الاقتصادية إحدى قواعد التقدم، فيقول: إنها توفر للناس احتياجاتهم المادية الكريمة، وتقضي على الفقر والهوان، وتوفر الأمن والسلام الاجتماعي طالما أن الغني يعطي للفقير حقه ، ونفهم من ذلك أن العامل الاقتصادي في رؤية الماوردي كمقوم من مقومات التقدم لا يقف عند مجرد الكفاءة الإنتاجية بل يتخطاها إلى الكفاءة التوزيعية.

والواقع أن توليد القوة الاقتصادية لهذه الآثار رهن توفر بقية القواعد، وإلا فإن الاقتصاد القوي بمفرده قد لاينتج شيئًا من ذلك ، بل قد يولد الصراع والدمار ، ولم يكتف الماوردي في هذا المقام بذلك، بل قام بتحليل مسهب للجوانب المختلفة للقضية الاقتصادية على مختلف الأصعدة الواقعية والمعيارية، وتتبع هذا الجهد غير داخل في مهمة هذا البحث الذي ينصرف إلى تبيان الخطوط الرئيسية لرؤية الماوردي للتقدم وموقع العامل الاقتصادي فيها ، وها هو قد تبين أن العامل الاقتصادي في هذه الرؤية هو ركيزة ضمن عدة ركائز .

ومعنى ذلك أنه ، من جهة ، عامل مهم لا يصح إغفاله أو إهماله أو التهوين من أمره ، كما أنه من جهة أخرى لا يعد القاعدة الوحيدة للتقدم ، ومن الواضح أن هناك فجوة كبيرة بين رؤية الماوردي والرؤية المعاصرة التى تكاد تستغرق في البعد الاقتصادى معتبرة إياه أنه هو التقدم على مستوى الوسائل وعلى مستوى الأهداف ، وقد رسخت مقولة: إن النمو الاقتصادى هو التقدم ، فالدول المتقدمة هي الدول التى حققت النمو الاقتصادي، والدول المتخلفة هي الدول ذات الاقتصاد المتدني . يقول حازم الببلاوي: « **وليس أقل خطورة مما تقدم قبول مظاهر الحياة المدنية دون أية نظرة انتقادية ، ومن ذلك مثلاً هذا التقديس الذي أصبحت تتمتع به بعض الألفاظ كمعدل النمو ، دون أية**

(١) نفسه ،صـ ١٤٤ .

محاولة جادة لفهم دلالتها وحدودها ، فنحن نعيش في عصر تسيطر فيه فكرة التقدم ، والتقدم يكاد يعنى شيئًا محددًا النمو ، بل بالذات النمو الاقتصادي ، مع أن النمو الاقتصادي لا يعنى التقدم الاقتصادي ، ومن باب أولى لا يعنى التقدم .»[1] .

ويصل - رينيه دوبو - في وصفه للفكر المعاصر إلى أبعد من ذلك فيقول عن التنمية الاقتصادية: إنها أصبحت عقيدة العصر وتوراته[2] .

وإذا كان الموقف المعاصر من التقدم يعتريه هذا الخلل على المستوى الفكري فإنه أكثر اختلالاً على المستوى العملي التطبيقى ، فالشغل الشاغل للدول اليوم تحقيق التنمية الاقتصادية أو المزيد منها ، والجرى اللاهث وراء العامل الاقتصادي معتبرة إياه هو القاطرة أو الرافعة التى تقود العوامل الأخرى الاجتماعية والسياسية والثقافية إلى الأمام ، وترتفع بها إلى أعلى . والأدهى من ذلك أنه في غالبية حالات التطبيق المعاصر نجد بقية العناصر والعوامل العقدية والاجتماعية والثقافية وغيرها تتشكل النظرة لها بما يتواءم والعامل الاقتصادي ، بمعنى أنها إن كانت محفزة له محرضة عليه يحتفل بها ويلتفت إليها ، وإن كانت متعارضة معه يضحى بها ، فالعقيدة جيدة إن شجعت التنمية الاقتصادية ، مهما كانت الأساليب والأهداف وإلا فهي مذمومة مهجورة .

والتعليم جيد طالما كانت له آثار طيبة على عملية النمو الاقتصادي ، وهكذا صارت التنمية الاقتصادية هي البلسم الشافي من كل العلل والأمراض، بل هي الترياق الذي يحقق السعادة وطيب الحياة ، فكلما امتلك الإنسان من السلع والخدمات الأكثر كلما كان أكبر سعادة ، هكذا سار الاتجاه الفكري الغالب، وكذلك الاتجاه العلمي في عصرنا هذا، مع أنه عند التحقيق نجد هذا أبعد ما يكون عن الصواب باعتراف العديد من علماء العصر من اقتصاديين وغيرهم، ففي السبعينات من القرن العشرين كتب الاقتصادي البارز تيبور سكيتوفسكي كتابًا بعنوان «**اقتصاد بلا بهجة**» عبر فيه عن سخطه البالغ من الحال الذي وصل إليه علم الاقتصاد ، خاصة فيما يتعلق بنظرية الاستهلاك محاولاً تقديم تفسير مقنع لعجز

(١) على أبواب عصر جديد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٧ .

(٢) إنسانية الإنسان - نقد علمي للحضارة المادية ، ترجمة د. نبيل الطويل ، موسسة الرسالة ، دمشق ، ١٩٨٤ ، ص٢٢٩ .

المجتمعات المتقدمة اقتصاديًّا عن زيادة رفاهية الفرد وسعادته رغم ضخامة ما تقدمه له من سلع وخدمات[١] ،ويقول آرثر لويس في كتابه الشهير « النمو الاقتصادي »: «إن من العبث الادعاء بأن مبرر التنمية أنها تجعل الناس أكثر سعادة ، فالسعادة كما يعرف الجميع تتوقف على أكثر من مجرد زيادة الدخل ، فهناك مثلاً الشعور بالاطمئنان على المستقبل ، وهناك الحرية، وهناك نوع العلاقات الاجتماعية السائدة ، وهناك مجرد الرضى بالنصيب ، وكلها قد لا تتغير بزيادة الدخل»[٢] ، ويقول أريك فروم عالم النفس الشهير : «يومًا بعد يوم يتزايد عدد الناس الذين أصبحوا مدركين أن إشباع كل ما يعين للناس من رغبات بغير قيود لا يوصل للحياة الطيبة، وليس هو السبيل للسعادة ولا حتى المتعة القصوى »[٣] ويقول مايكل ابدجمان : « وقد لا يوجد أيضًا ارتباط بين الوفرة المادية والسعادة ، فدخول أجدادنا لا تقترب من دخولنا اليوم، ولم يكن لديهم كذلك السلع والخدمات المتنوعة التى بين أيدينا ، ومع ذلك فقد كانوا سعداء مثلنا أو أكثر سعادة»[٤] ، ويقول مصطفى شيحة: «ويجب أن يدرك الإنسان أن أمنياته لا يجب أن تتركز فقط في رفاهيته المادية، فالنواحي المعنوية والثقافية قد تتجاوز في أهميتها المتطلبات السلعية ، وأن هذه المتطلبات هي وسيلة وليست غاية وأن التخلف لم يصبح حالة مادية بقدر ما هو حالة ذهنية ، وأن الإنماء لم يعد مظهرًا اقتصاديًّا خالصًا بقدر ما هو عملية تطوير وتغيير لسلوك الإنسان وعلاقاته الاجتماعية ولطريقة استخدامه لفكره وعقله لمواجهة متطلبات الحياة»[٥].

وليس بصحيح على إطلاقه أنه كلما تقدم العامل الاقتصادي كان ذلك كفيلاً بتقدم العوامل الأخرى غير الاقتصادية ، بل إن التجارب المعاصرة تؤكد على غير ذلك في حالات كثيرة ، حيث إن تقدم العامل الاقتصادي أدى

(١) نقلاً عن د. جلال أمين ، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، مرجع سابق ، صـ ١٦٥، وانظر تحليلاً قيمًا لهذه الوضعية صـ٥٢ وما بعدها ، وانظر توضيحًا شافيًا ـ رينيه دوبو ، مرجع سابق .

(٢) نقلاً عن : د. جلال أمين ، تنمية أم تبعية ، مرجع سابق صـ٤٧ .

(٣) مرجع سابق ، صـ ٢٠ .

(٤) الاقتصاد الكلي ، ترجمة د. محمد إبراهيم منصور ، دار المريخ ، الرياض ، ١٩٨٨ ، صـ ٦٨ .

(٥) الاقتصاد العام للرفاهية ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ، صـ ٢٦ ، ومابعدها .

إلى تهميش بل وتقزيم بقية المقومات ، فقد صار العامل السياسي أشبه ما يكون بأداة أو ألعوبة في يده ، وقد حل الاختلال بل الاغتراب النفسي محل الاستقرار والتوازن ، وقد ضمر وذبل العامل الاجتماعي ، وهكذا كان تعظيم عامل واحد وإهمال بقية العوامل من أخطر الأمور على فكرة التقدم ذاتها .

ويجب أن نعترف بأن هناك تحسنًا قد طرأ على الرؤية المعاصرة ، فأخذ يخف الوله تدريجيًّا بالعامل الاقتصادي وأخذت بقية العوامل تنال قدرًا من الاهتمام على الأقل إن لم يكن لذاتها فلأن التقدم والرخاء الاقتصادي لا يتحقق غالبًا في غيبتها ، فوراءه تقف المؤسسات المتعددة والمتمثلة في النظم القانونية والسياسية والقيم والثقافة وأنماط السلوك وقواعده ، وقد أخذت بعض مراجع التنمية تغير هدف زيادة دخل الفرد إلى هدف طيب الحياة والذي يتركب من العديد من العناصر غير الاقتصادية . إضافة إلى العنصر الاقتصادي[1] .وهكذا تتحدد رؤية الماوردي لموقع التقدم الاقتصادي في منظومة مقومات التقدم ، مختلفة في ذلك إلى حد كبير مع الاتجاه المعاصر الذي أخفق في تحديد الموقع الصحيح لهذا المقوم.

٦ـ **أمل فسيح** : يقول الماوردي : « **وأما القاعدة السادسة فهي أمل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمل في دركه بحياة أربابه**»[2].

ربما كانت هذه الزاوية من زوايا رؤية الماوردي للتقدم ذات إثارة خاصة متميزة ، فمن المألوف اعتبار الدين واعتبار السلطة واعتبار العدل واعتبار الأمن قواعد للتقدم وصلاح المجتمعات، أما اعتبار الأمل الفسيح قاعدة لذلك فهذا غير معهود في هذا المقام .

إن الماوردي يتعامل هنا بحصافة وذكاء مع المستقبل ، فالتقدم ليس قضية حاضر فحسب، بل هو في المقام الأول قضية مستقبل ، أو بعبارة أخرى هو قضية مستمرة متواصلة تضرب في بطون

(١) أنظر :

M. P. Todaro, Economic development in the third world, longman Inc., New York: 1977, pp, 61-64 .

(٢) أدب الدنيا صـ ١٤٤ .

المستقبل البعيد ، ومن المثير هنا أن الفكر الإنمائي المعاصر أخذ يضع ذلك في حسبانه وينادى بالتنمية المتواصلة أو المستمرة ، والعالم اليوم كله ينظر للمستقبل ويخطط له على تفاوت فيما بينه في مدى النظر المستقبلي، فمنه من امتد نظره لعشرات السنين ومنه من لا يتجاوز نظره عدة سنوات ، ولا يكون شيء من ذلك دون وجود العامل النفسي المتطلع إلى المستقبل وما يعتريه من تفاؤل وتشاؤم . إن توفر الأمل الممتد الفسيح في المستقبل مدعاة لإدخال فكرة الزمن في الحسبان وما يترتب عليه من الإقبال على تخصيص معين للموارد بين الاستهلاك والادخار، وما يترتب على ذلك من مزيد من الاستثمارات ، ولا سيما منها ما كانت طويلة الأجل .

إن الماوردي بذلك يعد رائدًا لفكرة أهمية التفضيل الزمني وفكرة المستقبليات التى تتبارى فيها دول العالم، وهو بذلك يعد رائدًا لفكرة رأس المال وإدخالها في صلب النشاط الاقتصادي، إذ يقول : «**ولولا أن الثاني يرتفق - يستفيد - بما أنشأه الأول حتى يصير به مستغنيًا ؛لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى وأرض الحرث، وفي ذلك من العوز وتعذر الإمكان ما لا خفاء به؛ ولذلك ما أرفق ا لله تعالى خلقه بشيء إرفاقه باتساع الآمال حتى تعمر به الدنيا، ويعم صلاحها وتنتقل بعمرانها قرنًا بعد قرن ، فيتم الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها . ويرمم الثالث ما أحدثه الثاني من شعثها ؛ لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة، وأمورها على ممر الدهور منتظمة ،ولو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه ، ولا تعدى ضرورة وقته ، ولكانت تنتقل الدنيا إلى من بعده خرابًا لا يجد فيها بلغة - شيئًا مفيدًا - ولا يدرك فيها حاجة ، ثم تنتقل إلى من بعده بأسوأ من ذلك حالاً، حتى لا ينمي بها نبت ولا يمكن فيها لبث - بقاء -**»[1]، ويدعم كلامه بنصوص إسلامية منها « **الأمل رحمة من ا لله لأمتي ولولاه لما غرس غارس شجرًا ولا أرضعت أم ولدًا**»[2].

ومما يستحق التنويه تمييز الماوردي بين الآمال والأماني «**وفرق بين الآمال**

(١) نفسه ، صـ ١٤٤ .
(٢) نفسه ، صـ ١٤٥ .

والأماني ، إن الآمال ما تقيدت بالأسباب ، والأماني ما تجردت عنها »[1] . وهو بذلك يباعد بين الأفراد والمجتمعات والأماني الكاذبة وأحلام اليقظة وأوهام المستقبل ، فالأمل مربوط بالأسباب والأعمال وبذل الجهود ، والأماني مجرد أمنيات وأحلام.

وفي عالمنا المعاصر لم تعد الآمال مجرد مشاعر نفسية فردية، بل هي طموحات قومية تتطلب المزيد من العمل القومي والجهد الجماعي المنظم ، وبالتالي فهناك مسئولية المجتمع بكل فئاته ومؤسساته، وعلى رأسها مؤسسة الدولة في ترسيخ الإيمان بالمستقبل والعمل الجاد له لدى كل الأفراد ، فالأمل في غد أفضل هو متطلب ضروري لبذل الجهد وللتخصيص الرشيد للموارد ، وهو وليد جهود منظمة على المستوى الحكومي وعلى المستوى الشعبي .

هذه هي القواعد الست التي ذهب الماوردي إلى أنها تمثل ركائز التقدم وصلاح المجتمعات. ويبقى لنا في التعقيب عليها الإشارة إلى عدة نقاط :

أولاً : أن الماوردي بقدر ما كان يتمسك بالمثال والمعيار ويصوب النظر إليه بقدر ما كان يقف بقدم صلبة على أرض الواقع ، وفي ذلك يقول : « **فهذه القواعد الست التي تصلح بها أحوال الدنيا وتنتظم بها أمور جملتها ، فإن كملت فيها كمل صلاحها ، وبعيد أن يكون أمر الدنيا تامًّا كاملاً ، وأن يكون صلاحها عامًّا شاملاً ... وبحسب ما اختل من قواعدها يكون اختلالها**»[2].

وثانيًا : مدى التفات الماوردي إلى ما بين هذه القواعد من صلات وروابط وعلاقات ، والواقع أنه في تناوله لكل قاعدة لم يفت عليه أن يشير إلى ما لها من علاقة بغيرها من القواعد، فكل منها يؤثر في الأخريات ويتأثر بها، مما يجعل من الضروري مراعاة خطط التقدم لكل هذه القواعد وعدم إغفال بعضها ؛ ضمانًا لإنجاز الأهداف المتوخاة ، ولعل مما يثير الانتباه ما أوضحه الماوردي من تأثر القاعدة الاقتصادية بغيرها من القواعد ، وخاصة قاعدتي العدل والأمن اللتين تتأثران بقوة بقاعدة السلطة وقاعدة الدين ، ومن ثم بات العامل الاقتصادى دالة في العوامل الأخرى ، وهذا ما يجعلنا نعيد النظر في أدبيات

(١) نفسه ، صـ١٤٥ .
(٢) نفسه ، صـ١٤٥ .

التقدم المعاصرة التى يغلب عليها جعل العامل الاقتصادي هو المؤثر في غيره ، كما سبق أن أشرنا ،

وثالثًا : قد يقال : لم أغفل الماوردي قاعدة مهمة لا تقل عن غيرها في إنجاز التقدم وهي القاعدة العلمية ، وبالتالي تكون القواعد سبعًا ؟ إن ذلك ، خاصة في ضوء الرؤية المعاصرة التى باتت تجعل للعلم مكانًا متقدمًا وفسيحًا على رقعة قواعد التقدم ومرتكزاته ، يعد مثلبة في رؤية الماوردي وإجابة عن ذلك ، حقًا لم يجعل الماوردي القاعدة العلمية ضمن قواعد صلاح الدنيا وإحراز التقدم وتحقيق السعادة لكن ذلك لا يحمل أية دلالة على إغفاله للعلم وإهماله له ، ويكفى للدلالة على بالغ اهتمامه به أنه قبل أن يبدأ في الحديث عن هذه القواعد أفرد بابًا كاملاً مستقلاً عن العلم والتعلم، مبرزًا أهميته وكيفية تحصيله ، وقبله مباشرة أفرد بابًا عن العقل ، ومعنى ذلك أن الماوردي يعتبر العلم والتقدم العلمي أمرًا مفروغًا منه من حيث أهميته بل وضرورته وكونه نقطة الانطلاق الأولى.

قواعد التقدم على المستوى الجزئي

بعد أن أنهى الماوردي حديثه عن قواعد التقدم على المستوى الجمعي أخذ في الحديث عن قواعد الصلاح والتقدم على المستوى الفردي ، فبين أنها ثلاث قواعد ، « **وأما ما يصلح من حال الإنسان فيها فثلاثة أشياء ، هي قواعد أمره ، ونظام حاله ، وهي نفس مطيعة إلى رشدها منهية عن غيها ، وألفة جامعة تنعطف القلوب عليها ، ويندفع المكروه بها ، ومادة كافية تسكن نفس الإنسان ويستقيم أوده بها** »[1]

ويمكن التعبير عن هذه القواعد بلغتنا المعاصرة بالتوازن النفسي والتوازن الاجتماعي والتوازن الاقتصادي ، بمعنى أنه كي يقال عن الإنسان: إن حاله مرضية ووضعه صالح لابد من توفر الجانب النفسي الجيد والجانب الاجتماعي السليم والجانب الاقتصادي الكافي ، وقد قام الماوردي بتحليل وشرح الأبعاد والجوانب المختلفة لهذه القواعد الثلاث بنفس طويل وفكر جيد ومعرفة طيبة بالموضوع مستغرقًا في ذلك عشرات الصفحات[2] ، ولن نستطيع

(١) نفسه ، ص١٤٦ .

(٢) نفسه ، ص ١٤٦ - ٢٢٨ .

هنا السير الطويل وراء الماوردي في طريقه وهو يتحدث عن هذه القواعد ، لأن ذلك خارج عن المقصود الرئيسي للبحث الذي يدور حوله ، ويكفى هنا التعرض الإجمالى لما تناوله من أبعاد حيال هذه القواعد .

١- **نفس مطيعة** : يقول الماوردي : **« أما القاعدة الأولى التى هي نفس مطيعة ، فلأنها إذا أطاعته ملكها وإن عصته ملكته ولم يملكها ، ومن لم يملك نفسه فهو بأن لا يملك غيرها أحرى ، ومن عصته نفسه كان بمعصية غيرها أولى.. وطاعة النفس تكون من وجهين: أحدهما نصح والثاني انقياد ، فأما النصح فهو أن ينظر إلى الأمور بحقائقها فيرى الرشد رشدًا ويستحسنه، ويرى الغيّ غيّا ويستقبحه. وهذا يكون من صدق النفس إذا سلمت من دواعي الهوى ؛ ولذلك قيل : من تفكر أبصر ، وأما الانقياد فهو أن تسرع إلى الرشد إذا أمرها وتنتهي عن الغي إذا زجرها...»**[١] .

إن الماوردي هنا يؤكد على ضرورة أن تكون النفس مطيعة ، وفرق شاسع بين أن تكون النفس مطيعة وأن تكون النفس مطاعة ، كما هو المشاهد كثيرًا اليوم ، وكثيرًا ما نميز بين إنسان مالك لزمام نفسه وإنسان تملكته نفسه ، ويعد الأول في صفوف الأسوياء العقلاء، ويعد الثاني في عداد الجانحين ، ويبين الماوردي مقصوده بكون النفس مطيعة، إنها الرؤية الرشيدة للأمور التى تحسن الحسن وتقبح القبيح ثم هي بعد ذلك السلوك الصحيح المتوائم وهذه الرؤية ، وهكذا فإن الماوردي بذلك ينبه على أهمية وضرورة توفير الشخصية السوية لدى الفرد كركيزة أساسية من ركائز صلاحه وسعادته وتقدمه ، ومن ثم صلاح وتقدم المجتمع .

٢- **ألفة جامعة** : هنا يتحدث الماوردي بلغة عالم الاجتماع الخبير بقضايا ومشكلات الجماعات . فبين أهمية الترابط الاجتماعي القائم على توفر علاقات اجتماعية طيبة بين الأفراد، ووضح محددات هذه العلاقات وكيف تعمل على توفير المحبة والمودة والوئام الاجتماعي ، ومعنى ذلك أنه طبقًا لرؤية الماوردي ، أيًا كان الوضع الاقتصادي للفرد فإنه دون توفر الوضع الاجتماعي الجيد فإن صلاح الفرد لا يكون ، وإن كان فلا يكتمل . والعالم اليوم يشهد

(١) نفسه ، صـ ١٤٦ .

العديد من الحالات، التي تؤكد على صحة ما سبق أن قال به ، فكم من أفراد ومجتمعات تعيش حياة الوفرة الاقتصادية لكنها بعيدة تمامًا عن السعادة وطيب الحياة لأنها تفتقد الجو الاجتماعي والعلاقات الحميمة بين الأفراد ، وقل من التفت إلى هذا الجانب من كُتّاب التنمية المعاصرين، وأشار إلى ما له من أهمية لا تقل عن الأهمية الاقتصادية وكل ما انصرف إليه الفكر الانمائي في مجمله هو تشريح سلبيات الجوانب الاجتماعية في إنجاز التنمية الاقتصادية . وقد ركز الماوردي على محددات هذا الترابط الاجتماعي عن الضروري لصلاح أمور الأفراد ، مشيرًا في ذلك إلى جوانب روحية وجوانب اقتصادية مادية ، وجوانب نفسية .

٣ـ مادة كافية : يقول الماوردي ، **«فأما القاعدة الثالثة فهي المادة الكافية؛ لأنه حاجة لازمة لا يعرى منها بشر ..فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه لم تدم له حياة ولم تستقم له دنيًا، وإذا تعذر شيء منها عليه لحقه من الوهن في نفسه والاختلال في دنياه بقدر ما تعذر من المادة عليه ؛ لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله ويختل باختلاله»**[١] .

والماوردي بذلك يلتفت إلى المقوم الاقتصادي معطيًا له حقه واضعًا له موضعه الصحيح في منظومة مقومات التقدم والصلاح على المستوى الفردي ، ومعنى ذلك ضرورة التفات خطط التقدم اليوم إلى توفير مستوى المعيشة اللائق لكل فرد في المجتمع وعدم الانخداع بفكرة متوسط دخل الفرد .

هذه هي بإيجاز شديد رؤية الماوردي للتقدم على المستوى الكلي وعلى المستوى الجزئي .

والدرس المستفاد هنا : أنه على المفكرين من جانب وعلى المسئولين والقائمين على الأمر من جانب آخر والذين يكثرون من الحديث عن نشدان التقدم والسهر على مصالح المجتمع والأفراد ألايعيشوا في وهم العموميات والشعارات الفضفاضة التي لا مضمون لها ، بل عليهم أن يتعاملوا مع عناصر وآليات محددة واضحة تحقق للناس كل الناس حالة الحياة الطيبة ، القائمة على قيم وأنماط سلوكية عاقلة رشيدة تقدم لكل فرد من العلم والثقافة ما يجعله إنسانًا رشيدًا سويًا مالكًا لنفسه وليس عبدًا لها، والقائمة على وئام اجتماعي

(١) نفسه ، صـ ٢٠٩ .

يظلل المجتمع بكل فئاتـه وأفراده، بحيث لايعيش الأفراد وكـأنهم في معركـة طاحنة ، كلٌّ فيها يبغى الانتصار على غيره ولا يرى إلا نفسه . والقائمة على توفير المستوى المعيشى الذي يشبع للفرد حاجاته الحقيقية بالمستوى اللائق ، ويباعد بينه وبين مذلة العذر والحاجة وما تولده من شرور ومآس على المستوى الفردي وعلى المستوى الجمعي، إنه بذلك يقدم معيارًا جيدًا للتقدم يتألف من عدة عناصر ؛ العنصر النفسي والعنصر الاجتماعي والعنصر الاقتصادي. وعلى المجتمع أن يتعرف على وضعه تقدمًا وتخلفًا بالنظر إلى المقياس الصحيح المرتكز على عدة عناصر كلية تكون فيما بينها معيارًا كليًّا للتقدم والتخلف ، فهناك العنصر الديني ، وهناك عنصر العدل ، وهناك عنصر الأمن ، وهناك عنصر السياسة ، وهناك عنصر الاقتصاد ، وهناك عنصر الطموح والنظر الجاد للمستقبل .

وبدراسة العديد من أعمال المفكرين المعاصرين الجادين حيال عملية التقدم من اقتصاديين واجتماعيين ونفسانيين وغيرهم نجدها لا تتعارض مع ما سبق أن طرحه الماوردي من حيث المبدأ ،وإن تمايزت في بعض التفاصيل والأبعاد، لكنها تظل في أحسن حالاتها نموذجًا احتجاجيًّا ، وليست نموذجًا سائدًا ، ومهمتنا أن نسهم بكل قوة في جعلها النموذج السائد ؛ لما تتسم به من صحة وصواب .

إدارة التقدم بين الدولة والأفراد

إن قضية التقدم لها العديد من الجوانب ذات الأهمية ، ولئن كان جانب الأسس والمرتكزات والقواعد يحتل قدرًا كبيرًا من الأهمية فإن جانب إدارة هذا التقدم والقيام عليه لا يقل أهمية في تحقيقه عن الجانب الأول . القارئ المدقق لفكر الماوردي في هذا الصدد يستطيع أن يتعرف على رؤيته حيال الجانب الثاني المتمثل في إدارة التقدم ومدى مسئولية الدولة أو الأفراد عنه ، ولا يخطئ الناظر المدقق ما تقوم عليه الرؤية هنا من الإدارة والمسئولية والإشراف والقيام المتكامل بين الحكومة أو الدولة وبين الأفراد ممثلين فيما يعرف اليوم بالسوق أو القطاع الخاص وبمؤسسات وهيئات المجتمع المدنى . ذلك أن هذه الركائز والمقومات التى ذكرها ، سواء على المستوى العام أو على المستوى الخاص، تتطلب في جانب منها الدولة ، وتتطلب في جانب آخر المؤسسات الاجتماعية بالمفهوم الشامل

الواسع ، وتتطلب السوق أو قطاع الأعمال .

وأي تهميش أو غياب لبعض هذه العناصر ينعكس في تعثر وجود التقدم. فقد وجدنا الماوردي يجعل السلطة إحدى القواعد والركائز ، ومعنى ذلك أن وجودها في عملية التقدم أمر لا مفر منه ، وقد حدد لها الكثير من معالم دورها في هذه العملية ، فعليها حماية الدين والقيم والمعتقدات وعليها توفير العدل والأمن ، وعليها توفير الفرص أمام القطاع الخاص ليمارس نشاطه الاقتصادى بكفاءة وعليها توفير كل ما من شأنه تحقيق اقتصاد كلي جيد سواء فيما يتعلق بالجانب المالي أو الجانب النقدى أو الجانب التجارى أو غير ذلك، وعليها حماية البيئة من التدهور، وعليها مراقبة ومتابعة وتقويم القطاع الخاص وهو يمارس نشاطه الإنتاجي في مجال السلع والخدمات، وليس لها مزاحمته في ذلك ومشاركته في مباشرة الأنشطة الاقتصادية الفعلية؛ فتتاجر معه وتزرع معه وتصنع معه ، اللهم إلا فيما يتعلق بالممتلكات العامة التى قد يكون من المصلحة قيام الدولة نفسها باستثمارها واستغلالها .

ولو أخذنا في التتبع الدقيق لما قدمه الماوردي حيال ذلك لضاق الوقت، وقد يكون كافيًا أن نعرض بإيجاز لبعض هذه الجوانب مع الإحالة إلى مواضعها في مؤلفاته للمزيد من الإفادة .

١- الأمن ، اعتبر الماوردي أن الأمن هو بالتعبير المعاصر سلعة عامة ، على الدولة توفيرها ، وقد برز ذلك في ثنايا عديدة من حديثه ، فعند تناوله للزراعة ألزم الدولة بتوفير الأمن الشامل للمزراعين وبذلك يتفرغون للأعمال الزراعية فتنهض الزراعة وتنهض بنهضتها القطاعات الأخرى، ويعتبر ذلك حقا من حقوق المزارعين على الدولة « **والحق الثاني عليه أن يحميهم من تخطف الأيدي لهم ويكف الأذى عنهم ، فإنهم مطامع أولي السلطة ومأكلة ذوي القوة، ليأمنوا في مزارعهم ولا يتشاغلوا بالذب - الدفاع - عن أنفسهم ، ولا يكون لهم غير الزراعة عملاً ، لأن لكل صنعة أهلاً فيستكثروا من العمارة ويتسعوا في الزراعة فيكونوا عونًا وعوانًا لمن عداهم** »[1] .

(١) نفسه ، صـ ١٥٩ .

وعند حديثه عما يلزم الملوك في حق الاسترعاء ذكر الأمن «**وليهتم الملك كل الاهتمام بأمن السبل والمسالك..**»(١).

٢- توفير السياسة المالية الرشيدة . فقد ركز الماوردي بقوة على أهمية ترشيد الإيرادات العامة ، وحذر من التعنت في فرض المزيد من الضرائب والرسوم ، كما حذر من عدم رشد النفقات العامة ، مشيرًا إلى بعض آثاره السلبية ، ومما يحمد له ما شدد عليه من سياسة جيدة للموازنة العامة وضرورة الابتعاد كلما كان ذلك ممكنًا عما يعرف بعجز الموازنة ، ويكفي الماوردي في هذا الصدد أن جعل للدولة إدارة القطاع المالي بالشكل الذي يكفل تحقيق صلاح المجتمع وتقدمه ، ويراعي متطلبات الأنشطة الاستثمارية الخاصة ولاسيما ما يتعلق بالتجارة(٢) .

٣- توفير سياسة نقدية سليمة ، تجدر الإشارة إلى أن الماوردي قد عني بقضية النقود وسياستها عناية تتمشى وأهميتها في صلاح أحوال المجتمعات وفسادها «**وليعلم الملك أن من الأمور التي يعم نفعها إذا صلحت ويعم ضررها إذا فسدت أمر النقود ... وإن كان النقد سليمًا من غش ومأمونًا من تغيير صار هو المال المدخور ، فدارت به المعاملات نقدًا ونساء ، فعم النفع وتم الصلاح**»(٣) .

ويواصل حديثه موضحًا بعض أبعاد السياسات النقدية السيئة وما تجلبه من مضار اقتصادية على عكس السياسات النقدية الجيدة ، والمعروف أن الفكر الاقتصادي المعاصر المستنير يشدد على أهمية قيام الدولة بوضع سياسات نقدية رشيدة .

٤- منع قيام القطاع الخاص بأية ممارسات تلحق الضرر بالمجتمع ، ومعنى ذلك أنه إذا كان من حق القطاع الخاص على الدولة أن تدعمه وترعاه وتسانده في قيامه بأعماله وممارسته لنشاطه بكفاءة كما قال الماوردي : «**وعليك لهم ثلاثة حقوق : أحدها أن تعينهم على صلاح معايشهم ووفور مكاسبهم لتتوفر بهم موادك وتعمر**

(١) تسهيل النظر ، صـ٢٥٨ .
(٢) التسهيل ، صـ ١٧٠ ، وما بعدها ، وكذلك ، صـ ١٦٥ ، ١٦٦ ، وصـ ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، الحاوى الكبير ، جـ١٨ ، صـ ٣٩٤ ، وما بعدها .
(٣) تسهيل النظر ، صـ ٢٥٤ ، وما بعدها .

بهم بلادك»[١] فإن من حق الدولة عليه، بل من مسئولياتها نحوه أن تحمله علي الجادة في ممارساته، مباعدة بينه وبين أي انحراف يلحق الضرر بالمجتمع، وفي ذلك يقول الماوردي : « ومما يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصنائع في الأسواق ثلاثة أصناف ، منهم من يراعي عمله في الوفور والتقصير ، ومنهم من يراعي حاله في الأمانة والخيانة، ومنهم من يراعي عمله في الجودة والرداءة ، فأما من يراعي عمله في الوفور والتقصير فكالطبيب والمعلمين؛ لأن للطبيب إقدامًا على النفوس يفضى التقصير فيه إلى تلف أو سقم ، وللمعلمين طرائق في التعليم قد ينشأ عليها الصغار يكون نقلهم عنها بعد الكبر عسيرًا، فيقر منهم من توفر علمه وحسنت طريقته ، ويمنع من قصر وأساء من التصدى لما تفسد به النفوس وتخبث به الأداب ، وأما من يراعي حاله في الأمانة والخيانة فمثل الصاغة والحاكة والقصابين والصباغين؛ لأنهم ربما هربوا بأموال الناس ، فيراعي أهل الثقة والأمانة منهم فيقرهم ويبعد من ظهرت خيانته ويشهر أمره لئلا يغتر به من لا يعرفه ، وأما من يراعي عمله في الجوده والرداءة فكل من يفسد في عمله ويقدم الردئ منه ... »[٢] ويواصل قائلاً : «وينظر والى الحسبة في مقاعد الأسواق ، فيقر منها ما لا ضرر فيه على المارة ويمنع ما استضروا به ، وإذا بنى قوم في طريق سابل - عام - منع منه المحتسب وإن اتسع الطرق ... ويمنع من التكسب بالكهانة واللهو ، ويؤدب عليه الآخذ والمعطى .. »[٣] .

وبهذا نلحظ الاختلاف الكبير بين ما ينادي به الماوردي طبقًا لتعاليم الإسلام وما يشيع اليوم من المناداة برفع يد الدولة تمامًا عن الأمور الاقتصادية وترك المسألة للقطاع الخاص دونما ضوابط وقيود ، وفي ذلك ما فيه من الأضرار البالغة على المجتمع ، وعلينا في قراءتنا لرؤية الماوردي بخصوص علاقة الدولة بالقطاع الخاص وما قدمه في ذلك من أمثلة وتوضيحات أن نركز على جوهر القضية ولا نقف كثيرًا عند طبيعة الأمثلة التى تناولها ، فهذه خاضعة

---

(١) قوانين الوزارة ، صـ ٨٢ .

(٢) الأحكام السلطانية ، صـ ٢٥٥ ، ومابعدها .

(٣) نفسه ، صـ ٢٥٨ .

لظروف كل عصر ، والمهم التأكيد على وجود دور رئيسي للدولة حيال ممارسات القطاع الخاص من حيث مراقبته وتقويمه وحمله على الجادة عند انحرافه .

٥- توفير البنية الأساسية اللازمة لصلاح المجتمع وتقدمه ، وقد ضرب الماوردي العديد من الأمثلة والتى منها مرفق المياه للحضر وللريف[١] وكذلك مرفق الطرق[٢] وقد فصل القول في مسئولية تمويل هذه المرافق ، فهي في الأصل مسئولية بيت المال فإن عجزت مصادر الإيرادات الشرعية المقررة فلينظر في هذه المرافق فإن كانت ضرورية للجماعة لا يمكن الاستغناء عنها فتمول من خلال ضرائب من ذوي المقدرة ، وإن لم تكن ضرورية فيدعى أهل المقدرة إلى القيام بذلك ، كل حسب قدرته وما يرغب في الإسهام به ، وذلك من قبيل المشاركة التطوعية من الجماعة في إقامة هذا المرفق والمشروع دون جبر وإلزام . وقد استخدم هذا الأسلوب الأخير في كثير من الحالات المعاصرة وأثبت كفاءته ، وفي توضيح هذا الأسلوب يقول الماوردي : « **كلف جماعتهم ما تسمح به نفوسهم، ولم يجز أن يأخذ كل واحد منهم في عينه أن يلتزم جبرًا ما لا تسمح به نفسه من قليل ولا كثير ، ويقول ليخرج كل واحد منكم ما سهل عليه وطاب نفسًا به ومن أعوزه المال أعان بالعمل.....**»[٣].

وكذلك من الأمثلة ذات الأهمية ما يتعلق بتوفير احتياجات المجتمع من العلم والتقنية ، فقد حرص على أن يضمن المقومات الرئيسية لإقامة أي تجمع عمراني والتى علىالدولة توفيرها « **أن ينقل إليه من أعمال أهل العلوم والصنائع ما يحتاج أهله إليه ، حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن غيرهم**[٤] ، والمعروف أن ما يعرف بالبنية الأساسية قد يختلف في مفرداته وبنوده من عصر

(١) تسهيل النظر ، صـ ١٦٣ ،حيث يقول : ثم على منشئ المصر في حقوق ساكينه لمانية شروط أحدها، أن يسوق إليه ماء السارية إن بعدت أطرافه ، في أنهار جارية أو حياض سائلة؛ ليسهل الوقوف إليه من غير تعسف ،كما يقول في عمارة الريف: يلزم مدبر الملك فيها ثلاثة حقوق : أحدها، القيام بمصالح المياه التي هو عليها أقدر ولها أقهر ، حتى تدر فلا تنقطع وتعم فلا تمتنع ، ويشترك فيها القريب والبعيد ، ويستوفى في الانتفاع بها القوى والضعيف، فإن أهملت حتىقلت ، وتغالب الناس عليها بسطوة وقوة اختل نظامها وفسد التامها واستبد فيها من استطال وتحكم في الأمول والأقوات ..» نفس المصدر ، صـ ١٥٩ .

(٢) تسهيل النظر ، صـ ١٦٤ .

(٣) الأحكام السلطانية ، صـ٢٤٥ ، وما بعدها .

(٤) تسهيل النظر ، صـ١٦٤ .

لعصر ، والمهم أنه طبقًا لدلالات ما قدمه الماوردي فإن على الدولة مهمة رئيسية في ذلك حتى وإن شاركها في ذلك القطاع الخاص ، أما أن ترفع الدولة يدها عن كل مفردات البنية الأساسية على أمل أن يقوم بها الأفراد أو القطاع الخاص فهذا مرفوض في رؤية الماوردي ، وهو مرفوض في المنهج الإسلامي ، ثم هو مرفوض في الفكر الوضعي السليم .

٦ـ ليس من حق الدولة ممارسة النشاط الاقتصادي الفعلي من زراعة أو صناعة أو تجارة فهذا دور القطاع الخاص وحقه الذي لا يصح من الدولة العدوان عليه ، وفي ذلك يقول الماوردي: « **والقسم الرابع تنفيذ أمور الرعايا على ما ألفوه من عادات ومعاملات واختلفوا فيها حتى ائتلفوا بها ؛ لأن الناس مجبولون على الحاجة إلى أنواع لا يقدر الواحد أن يقوم بجميعها ، فخولف بين هممهم لينفرد كل قوم بنوع منها فأتلفوا بها ، فيقوم الزراع بمزارعهم ، ويتشاغل الصناع بصنائعهم ، ويتوفر التجار على متاجرهم .. وعليه في تنفيذها هم حقان: أحدهما ، ألا يعارض صنفًا منهم في مطلبه . والثاني ، ألا يشاركه في مكسبه، وربما كان للسلطان رأى في الاستئثار من أحد الأصناف فيتمثل إليه من لم يألفه فيختل النظام بهم فيما نقلوا إليه ؛ لأن تمييزهم بإلهام الطباع أعدل في ائتلافهم من التصنع لها ، وربما ضن السلطان عليهم بمكاسبهم ، فتعرض لها أو شاركهم فيها ؛ فاتجر مع التجار وزرع مع الزراع ، وهذا وهن في حقوق السياسة وقدح في شروط الرياسة من وجهين : أحدهما، أنه إذا تعرض لأمر قصرت فيه يد من عداه ، فإن تورك عليه لم ينهض به، وإن شورك فيه ضاق على أهله، وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ما عدل وال اتجر في رعيته . والثاني، إن الملوك أشرف الناس منصبًا ، فخصوا بمواد السلطنة ؛لأنها أشرف المواد مكسبًا ، فإن زاحموا العامة في إدراك مكاسبهم أوهنوا الرعايا ودنسوا الممالك ، فاختل نظامها وأعتل مرامها، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا اتجر الراعي هلكت الرعية**»[1] .

(١) قوانين الوزارة ، صـ ٦٧ ، ٦٨ .

هذه الفقرة الطويلة تتناول قضايا اقتصادية على درجة كبيرة من الأهمية، فهي تتناول قضية التخصص وتقسيم العمل وضوابطه ومعاييره وضرورة احترام الدولة له وإلا شاع الفساد وتدهورت الأوضاع ، وهي تتناول عدم مزاحمة الدول للقطاع الخاص في الأنشطة الإنتاجية وعدم استئثاره ببعضها من باب أولى، لأنها من جهة عاجزة عن القيام بذلك على الوجه الكفء ومن جهة أخرى فإن ذلك يخل بمبدأ التكافؤ بين المنتجين ، فهي أقوى بحسب ما لها من نفوذ وسلطة . وفي النهاية فإن ذلك كله مدعاة للفساد الحكومي وما يجلبه من اختلال وتدهور للأوضاع . وليس معنى ذلك إنكار وجود مشروعات اقتصادية بالكلية ، فهناك مجال لإمكانية ظهورها، لكنه لا يتعدى نطاق الملكية العامة ، فالمعروف أن الإسلام أقر الملكية العامة في بعض الأموال كما أقر الملكية الخاصة ، وبعض هذه الأموال قد تتطلب تثميرًا واستغلالاً حتى لا تظل معطلة ، وعند ذلك على الدولة أن تفاضل طبقًا لمعيار المصلحة العامة بين قيامها بنفسها باستغلالها من خلال ما يعرف الآن بالمشروعات الاقتصادية العامة وبين أن تدفعها للأفراد «القطاع الخاص» لاستغلالها من خلال ضوابط معينة وبأساليب محددة، وفي ذلك يقول الماوردي: « **والسلطان فيه بالخيار على وجه النظر في الأصلح بين أن يستغله لبيت المال ـ قطاع عام ـ كما فعل عمر رضى الله عنه بأرض الصوافي وبين أن يتخير له من ذوي المكنة ـ المقدرة ـ والعمل من يقوم بعمارة رقبته ـ أصله ـ بخراج ـ أجر ـ يوضع عليه مقدر بوفور الاستغلال ونقصه ، كما فعل عثمان رضى الله عنه ...** »[1] .

تأمل قول الماوردي: إن على الحاكم أن يتخير أسلوب الاستغلال الأمثل ، إذن المسألة محكومة بمعيار الكفاءة وليست بجرد هوى ورغبة في هذا الاتجاه أو ذاك .

والمقصود النهائي من ذلك أن الفكر الإسلامي من خلال رؤية الماوردي لا يحبذ قيام الدولة بممارسة النشاط الاقتصادي في مجالاته المختلفة ، فذلك هو عمل القطاع الخاص ، وهو أقدر عليه من الدولة ، ثم إنه لا يحبذ حتى

(١) الأحكام ، صـ ١٩٣ ، والحاوى ، جـ٩ ، صـ ٣٢٧ ، وما بعدها .

مشاركة الدولة للقطاع الخاص في ذلك لاعتبارات عديدة يؤمن بها اليوم الفكر الاقتصادي المستنير ، والذي لا يجرى وراء مجرد رغبات وشهوات ، وإنما يستهدف حقًا تحقيق التقدم الحقيقي للمجتمع . ونعيد التذكير والتأكيد على أنه لا علاقة بين الدور الاقتصادي للدولة وبين أن تمارس بنفسها الأنشطة الإنتاجية من زراعة وصناعة وتجارة. فإذا كان الأول مفروغ من أهميته والاعتراف به فإن الثاني يتوقف على الظروف والملابسات المحيطة[١] .

ومن أهم ما يلاحظ ، بل يؤخذ على الماوردي، أنه مع تشديده على قيام الدولة بالعديد من المهام لم يتناول بما فيه الكفاية قضية الفقر أو ما يمكن التعبير عنه بالوظيفة أو الدور الاجتماعي للدولة. والمعروف أن هذا الدور يحتل أهمية كبيرة لدى الإسلام وكذلك الفكر المعاصر المستنير . وقد يجاب عن الماوردي بأنه لم يشدد على ذلك صراحة؛ لأنه اعتبره ضمن مسئولية الدولة عن العدل وعن الأمن ، أو لأنه تحدث طويلاً عن أهمية التكافل الاجتماعي بين الأفراد عندما تناول ضرورة توفر الغنى للفرد ، وبذلك يتمكن من رعاية غيره ومعاونته . وأيًا كان الاعتذار فهو غير كاف عن إهماله لهذه المسألة ذات الأهمية الكبيرة ، والتى لا يكفى لها مجرد كلمات قلائل قالها بعجالة مثل قوله في معرض حديثه عن رعاية الملك للعلماء «**وعليه أن يراعي أهل الحاجة منهم بالبر والمعونة**»[٢] .

وقوله « **ويتعهد حال الفقير من الرعية بالبر والصدقة** »[٣] مع أننا كنا نتوقع أن يجعل ذلك إحدى مهام الدولة التى كرر القول فيها في أكثر من مؤلف من مؤلفاته . وقد بذّه في ذلك عالم معاصر هو الإمام الجويني حيث شدّد كأقوى ما يكون التشديد على المسئولية الاجتماعية للدولة حيال الفقراء . وذهب في ذلك إلى تسويغ فرض الضرائب من أجل تمويل احتياجاتهم[٤].

(١) لمزيد من المعرفة يراجع د. شوقي دنيا ، دور الدولة في التنمية من المنظور الإسلامي ، ندوة التنمية من المنظور الإسلامي ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ، عمان، في الفترة من ٩ إلى ١٢ يولية ١٩٩١ ، وقد قام المجمع بنشرها في عام ١٩٩٤ .

(٢) تسهيل النظر ، صـ ٢٧٨ .

(٣) نفسه ، صـ ٢٦٦ .

(٤) لمعرفة موسعة يراجع «الغياثي» نشر الشئون الدينية بدولة قطر .

خاتمة :

في ختام هذه الدراسة التى لم تستوعب كل ما قدمه الماوردي من فكر حيال قضية التقدم بشكل عام وقضية التقدم الاقتصادي بشكل خاص وما يتطلبه من إصلاحات إدارية وسياسية واجتماعية واقتصادية حيث كان هدفها ومقصودها هو فقط التعرف على رؤية الماوردي حيال أسس التقدم ومرتكزاته، وحيال إدارته ودور كل من الحكومة والأفراد في ذلك .

ومن خلال ما تناولناه من فكره يمكن الخلوص إلى النتائج التالية :

١ـ بما أن فكر الماوردي يعد نموذجًا وعينة للفكر الإسلامي ، من حيث إن الماوردي من أئمة الإسلام المعدودين ، ومن حيث إن ما قدمه لنا من فكر متسق تمامًا ، بل هو في الحقيقة منبثق من الإسلام ، فالنصوص الإسلامية القرآنية والنبوية تؤكد على ما قال به الملوردي سواء من حيث موقع الدنيا في حياة الإنسان وضرورة التعامل الفعال معها أو من حيث حرص الإسلام في كل هديه على تحقيق صلاح الدنيا وارتقاء حياة المجتمعات والأفراد ، أو من حيث مرتكزات وقواعد الصلاح والتقدم ، فالنصوص الإسلامية في مجال العامل السياسى وفي مجال قاعدة الأمن وقاعدة العدل وكذلك قاعدة الاقتصاد والنظر للمستقبل والعمل له والحرص على تكوين العامل النفسي الصحيح والعامل الاجتماعي السليم ، هي أكثر من أن تحصى . والماوردي استطاع بفكره ونظره في هذه النصوص أن يتوصل إلى ما توصل إليه من قواعد الصلاح على المستوى الجمعى وعلى المستوى الفردي.

وحيث إن الأمر كذلك فإنه يمكن القول إن للإسلام وللفكر الإسلامي رؤيته المتميزة حيال مرتكزات التقدم وقواعده تتفوق على النظرة المعاصرة بشمولها وتوازنها بل وواقعيتها .

ومن ثم فإن النظر فيما لدينا والتأمل فيه والاستفادة به يحقق لأفكارنا الكثير من الجودة العلمية لما يضيفه من عناصر ضرورية، سواء على مستوى المرتكزات أو على مستوى طبيعة الهدف والغاية، كما أنه يحقق لممارساتنا العملية الكثير من الكفاءة والترشيد .

٢ـ يذهب الفكر الإسلامي من خلال ما قدمه الماوردي إلى أن إدارة التقدم مسئولية كل من الدولة والأفراد

على السواء ، وأن أي تغييب لأي من الطرفين في عملية التقدم هو موقف غريب على هذا الفكر . ومما تجدر الإشارة إليه أن الفكر الإسلامي اعتنق محورية ومركزية دور الدولة في عملية التقدم في ظل غيبة ما يعرف بالقطاع العام أو على الأقل تحجيمه إلى حد كبير.

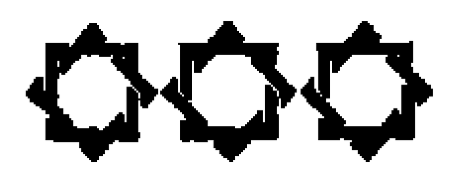
وهذا ما أخذ يلح عليه اليوم الفكر المعاصر بعد طول تخبط ومعاناة .

٣ـ لو أخذنا بدلالات ومضامين رؤية الماوردي للتقدم لكان علينا إحداث تغيير كبير في منهجية فرع التنمية الاقتصادية كما يدرس اليوم في الجامعات في كليات الاقتصاد والتجارة؛ حيث تدرس المادة تحت عنوان **«التنمية الاقتصادية»** عادة ويقوم بتدريسها اقتصاديون ، ومعنى ذلك أننا في مجال اقتصادي محض ، وبرغم ذلك نجد ضمن مباحث هذه المادة ما يشير إلى تطورها من تنمية اقتصادية محضة إلى تنمية اقتصادية واجتماعية إلى تنمية شاملة إلى تنمية متواصلة مستمرة ، كل ذلك تطويرًا وتحسينًا وتصحيحًا للمسار، حيث لم تعد النظرة المعاصرة للتنمية على أنها مجرد عمل اقتصادي بل هي عمل اقتصادي واجتماعي، ثم هي عمل شامل يحيط بكل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية ...إلخ.

وهذا التطور هو تطور إيجابي من هذه الزاوية، لكنه سلبي من زاوية أخرى، وهي أنه قد جرى تحت عباءة مصطلح **«التنمية»** وليس تحت مصطلح آخر مثل مصطلح **«التقدم»** أو **«الإصلاح»** مثلاً ، مع أن مصطلح التنمية هو في أصله وجوهره مصطلح كمي لا يتواءم والعديد من الجوانب الثقافية والاجتماعية وغيرها ، مما هو بعيد بطبيعته عن الطابع المادي أو الكمي أو الاقتصادي ،ومعنى ذلك أن المظروف أكبر بكثير من الظرف، ثم إن الذي يقوم بتدريسه هم الاقتصاديون وفي ذلك ما فيه من التناقض والتضارب، إذ كيف لهم أن يدرسوا الجوانب السياسية والجوانب الاجتماعية والجوانب الثقافية..إلخ ، وقد يكون من بين المخارج من ذلك العودة إلى مصطلح **«التنمية الاقتصادية»** وتحديد موضوعات الدراسة بما يتواءم وهذا المصطلح بحيث لاتخرج عن الموضوعات الاقتصادية دون التعرض للموضوعات

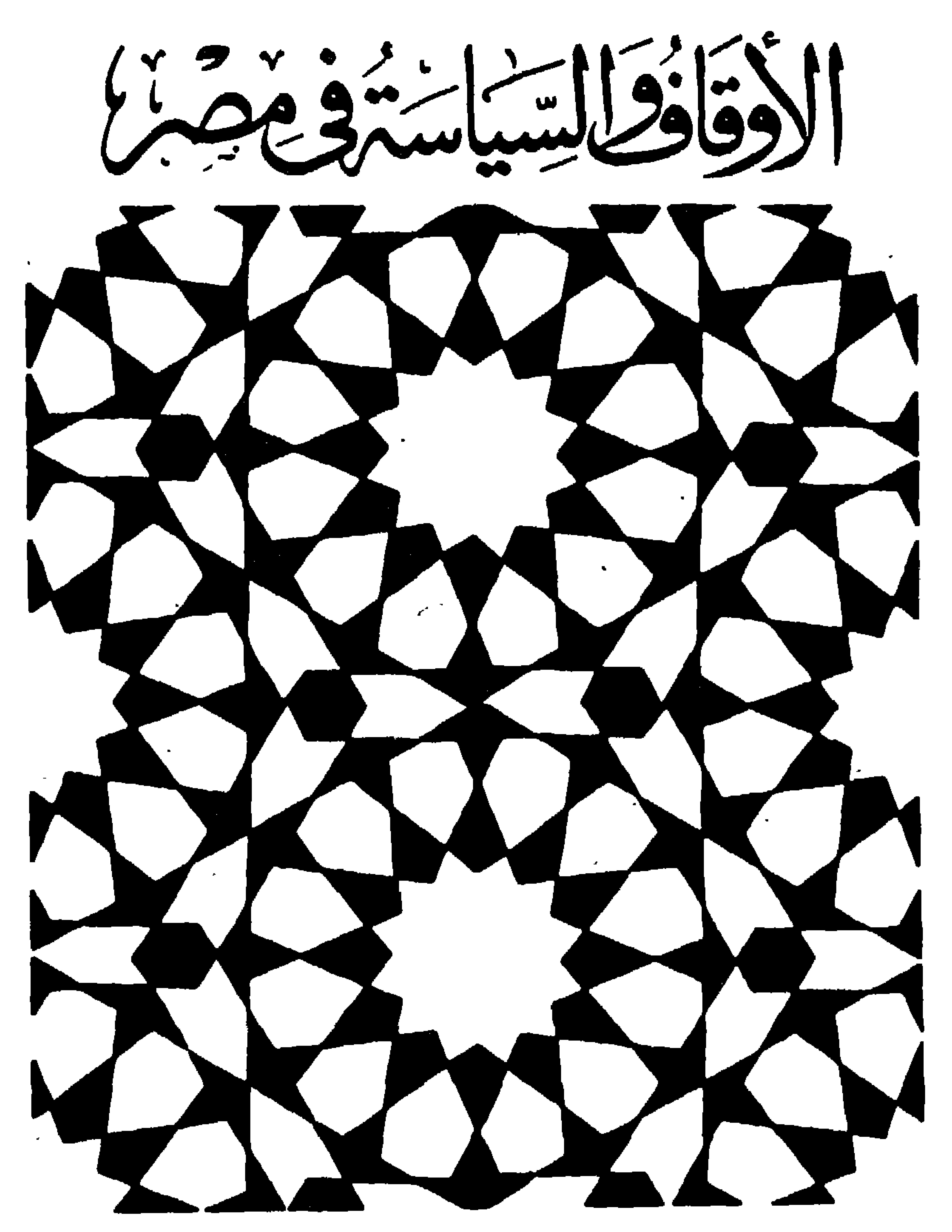
الأخرى مع ضرورة التمهيد لذلك بالتأكيد الحاسم على أن التنمية الاقتصادية ليست هي بمفردها، تنمية المجتمع، أو بعبارة أخرى تقدم المجتمع ، وإنما هي مجرد عنصر أو ركيزة من ركائز التقدم والنهضة ، وهناك ركائز أخرى لا تقل أهمية تتعامل مع المجالات الحياتية الأخرى وتتولاها مواد دراسية في الأقسام العلمية الأخرى مثل الاجتماع والسياسة والدين وعلم النفس إلخ .

وحبذا لو وجدت مادة تحت عنوان أو مصطلح «التقدم» أو «النهضة» تتعامل مع قضية التقدم بالمفهوم الواسع والحقيقي لها من حيث مضمونها ومن حيث مرتكزاتها ومن حيث أهدافها، ولتكن مادة عامة على جميع الطلبة ، وتكون بمثابة تمهيد ضروري أو متطلب سابق لما يدرس بعد ذلك تحت العناوين المتخصصة مثل التنمية الاقتصادية .



د. إبراهيم البيومي غانم

الأوقاف والسياسة في مصر



دار الشروق



تنظير السلطة السياسية (*)
دراسة تحليلية
في كتاب أبي الحسن الماوردي :
«تسهيل النظر وتعجيل الظفر
في أخلاق الملك وسياسة الملك»

د. حامد عبد الماجد

تتناول هذه الدراسة بالتحليل نصًّا سياسيًّا للإمام الماوردي، - وللقسم الثاني منه تحديدًا - محاولة اكتشاف رؤيته وتأصيله لظاهرة السلطة : مفهومها ، وتأسيسها ، وطبيعتها ، ونشأتها وتكونها أى تاريخها العام والإطار الذي يحكمه ووظائفها أى الأهداف التي تسعي - أو يجب أن تسعي - لتحقيقها وتسيطر على حركتها وممارساتها الفعلية من ناحية ثانية ، ومآلات السلطة وتطورها واختلالها وتدهورها وانهيارها من ناحية ثالثة، والواقع أن هذه الكليات التنظيرية الثلاثة تتداعى عند التعرض لظاهرة السلطة عمومًا مشكّلة محاور أي تفكير أو تساؤل جدي حولها، وكذا تمثل أعمدة حقيقية بصدد إقامة أي بناء تنظيري بصددها يضع الاتجاهات والقوانين العامة التي تحكمها في حركتها وممارساتها [1]، وفي هذا النص السياسي يتناول الماوردي

(*) بحث مقدم إلى ندوة «الفكر السياسي في التراث العربي والإسلامي» - القاهرة في ٣ - ٤ مايو ١٩٩٧، التي عقدها مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة .

(١) راجع حول هذا المعنى :

١ - ناصيف نصار . منطق السلطة - مدخل إلى فلسفة الأمر ، بيروت دار أمواج ، ط ١٩٩٥ . ص ١٠ - ٢٥ وقارن : د. عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٨١ م ص ٩ - ١٣ والواقع أن دراسة نظرية السلطة تثير الكثير من الأسئلة من قبيل : -

- هل السلطة مجرد مؤسسة تقوم بأدوار ووظائف معينة ، أم هي مفهوم قانوني يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة المشروعية من جانب والشرعية من جانب آخر .. هل هي مرادفه لفكرة القانون والنظام أم لفكرة الحجية والاقتناع ؟ هل هي من الناحية الاجتماعية ميدان لتصارع قوي اجتماعية معينة .. او ما هي طبيعة الكيان الاجتماعي للسلطة .. هل كيان قائم بذاته منبثق من المجتمع ولكنه مركب فوقه؟ وما طبيعة العلاقة بين كل ذلك ... ؟ متي تتصف السلطة بالسياسة ومتي تتخلع عنها هذه الصفة؟ هل تخترق ظاهرة السلطة كافة الاجتماعات البشرية ؟ وفيم تختلف السلطة السياسية عن الدولة ، وعن الحكومة ، وعن النظام السياسي، والمجتمع ؟ لماذا توجد السلطة؟ ولماذا يجب أن نطيعها ؟ ولماذا يجب في بعض الاحيان أن نرفع راية العصيان في وجهها ؟

هذه الكليات الثلاثة برؤية واقعية تحليلية، وليس من خلال الرؤية الفقهية أو الدستورية كما فعل في دراسات سابقة له بصدد نفس الظاهرة [(١)] ، سنحاول اكتشافها ، وتقديم قراءة سياسية معاصرة لها مركزين على رؤيته لوظائف السلطة (أو السلطان أو الملك بتعبير الماوردي) ، ملتزمين منهجيًّا ـ قدر الطاقة ـ بقواعد قراءة النصوص السياسية وتحليلها خاصة تلك النصوص التاريخية والتراثية التي تصنف في إطار التراث السياسي الإسلامي [(٢)] ، وتأتي هذه الدراسة في خمسة نقاط: ففي البداية هناك مقدمة حول كيفية الاقتراب المنهجي من هذا النص السياسي التراثي.. أما موضوع الدراسة ذاته فيأتي في ثلاثة مباحث يتناول المبحث الأول مفهوم السلطة وتأسيسها وطبيعتها ، بينما يتناول المبحث الثاني ، وظائف السلطة وأدوارها ، والمبحث الثالث : اختلال السلطة وتدهورها وانهيارها ، وفي النهاية خاتمة تتناول أهم نتائج الدراسة الأساسية .

أولاً : كيفية الاقتراب المنهجي من النص السياسي التراثي : ـ

لا تعود أهمية هذا النص الذي بين أيدينا فقط إلى كونه نصًّا مهجور التناول من غالبية الباحثين في إطار فكر الماوردي وإسهاماته السياسية [(٣)] ، وإنما أيضًا لكونه يمثل جهدًا متميزًا ويكاد

- راجع حول ذلك :

– نيكولاس بولنتزاس ، حاشية للبحث العلمي في الدولة والمجتمع (ترجمة : د. حسين النجار) المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية ، العدد ٤٥) السنة ١٢ ، أكتوبر ـ ديسمبر ١٩٨١ م ص ص ٢١ ـ ٣٢ .

(١) يقدم الماوردي قراءة فقهية أقرب إلى القانون الدستوري والإداري (أي أنه يركز على شكل السلطة السياسة) في كتابه «الأحكام السلطانية » راجع .

لأبو الحسن الماوردي ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، القاهرة : مكتبة البابي الحلبي، ١٩٦٦ .

(٢) حول كيفية تحليل النصوص السياسية عامة راجع .

د. نهاد رزق الله ، دراسات في منهاجية تحليل النصوص ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط ١ ، ١٩٨٤وحول نموذج رائد لتحليل نص سياسي تراثي تاريخي راجع :

د. حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة) . سلوك المالك في تدبير الممالك تأليف العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع ، القاهرة : مطابع دار الشعب ، ١٤١٢ هـ ١٩٨٢ م (ثلاثة أجزاء) .

(٣) لم يحظ هذا النص ـ رغم أهميته في فلسفة السياسة وتنظيره للظاهرة السياسية ـ بنفس الاهتمام الذي حظي به مؤلفه حول «الأحكام السلطانية والولايات الدينية » والذي يندرج في إطار الفقه السياسي أو القانون الدستوري ، الذي أصبح علمًا علي الماوردي

ـ ولنا أن نذكر أمام هذه الحقيقة أمرين :

ـ انه حتى الرسائل الجامعية التي تناولت الفكر السياسي للماوردي ـ والتي يفترض فيها الإحاطة والشمول بأهم مصادره الفكرية .

ـ بعضها لم يشر إلى كتاب « تسهيل النظر وتعجيل الظفر » وكأنه غير موجود راجع :

د. سعيد بن سعيد ، الفقه والسياسة : دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي ، الدار البيضاء : دار توبقال ، ١٩٨٩ وبعضها أشار إلى وجوده وإن لم يرجع إليه، راجع :

د. أحمد مبارك البغدادي ، الفكر السياسي عن أبي الحسن الماوردي ، بيروت ، موسسة الشراع للنشر والتوزيع ، ١٩٨٣ م .

يكون متفردًا في إطارها بصدد تناوله للظاهرة السياسية ـ ظاهرة السلطة ـ وذلك من زاوية فلسفية وتنظيرية (١) هذا التناول يعطي إمكانية كبيرة لإقامة بناء تنظيري حول «وظائف السلطة وأدوارها العملية» تحاول هذه الدراسة تقديمه – وهو بناء بالغ الأهمية بصدد أية حديث جاد عن «نظرية السلطة » إذ يمثل « حلقة الوصل » ما بين «التأسيس» ومستوى « الفعالية » ولن نفيض في هذا الصدد ـ وإنما نكتفي هنا بوضع مجموعة من الأطر التحليلية والقواعد العامة التي يمكن أن تكون ضرورية للتعامل مع هذا النص التراثي . ونكتفي في هذا الصدد بنقاط ثلاثة :

أولاً : طبيعة النص وسياقه الفكري والحضاري :

يقع هذا النص السياسي ـ الذي قدر له النشر مؤخرًا (٢) ـــــ في إطار الإسهامات الفكرية السياسية للماوردي والتي يرصدها بعض أهل الاختصاص بخمسة مؤلفات أساسية (٣) هي : أدب

ـ د. صلاح بسيوني رسلان ، الفكر السياسي عن الماوردي ، القاهرة دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٣ م؛حيث ذكر في ص٣٦- -« كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر وتوجد منه نسخة مخطوطة في غوطة، ويبحث هذا الكتاب في السياسة وأنواع الحكومات»والجدير بالذكر أن هذا الكتاب محقق ومطبوع وعلى الأقل هناك نسختين بين أيدينا لطبعتين مختلفتين منه :

– الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك » (تحقيق ودراسة : رضوان السيد) بيروت : دار العلوم العربية. ط ١ ، ١٩٨٧ م .

ـ الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك » (تحقيق محي الدين السرحان) القاهرة / دار النهضة العربية, ١٩٨١ .

الأمر الثاني : وهو كتاب « الأحكام السلطانية والولايات الدينية » ذاته رغم شهرته الفائقة فإن نسبته محل تنازع ، إذ يوجد كتاب له نفس الاسم لأبي يعلي الفراء ، ويلاحظ المحقق الأشهر / محمد حامد الفقي هذا الأمر ففي مقدمته لكتاب لأبو يعلي الفراء يقول «لولا أن أبا يعلي يذكر فروع مذهب الامام أحمد بن حنبل ورواياته ، ويذكر الماوردي مذهب الشافعي وخلاف الحنفية والمالكية من ناحية ، وأن الإمامين ـ الفراء والماوردي ـ عاشا في بغداد في عصر واحد علي ما يغلب علي الظن ، فقد كانت وفاة الماوردي (٤٥٠ هـ) عن ٨٦ عام ، وتوفي أبو يعلي (٤٥٨ هـ) ويكبره الماوردي بـ ١٦ عاما ، ولا ندري أيهما بدأ الكتابة أولاً وهذا الأمر الثاني ضروري لم أقف على ما يحقق ذلك ، ويبين وجهة الحق فيه » .

وقد عرض لنفس القضية د. محمد الحاج عبد القادر في رسالته للدكتوراه عن الفراء وأيد فيها أسبقية الفراء وكذلك فعل الشيخ مصطفي المراغي ، علي حين ذهب د. صبحي الصالح في رسالته للدكتوراه ص ص ٥١٦ ـــ ٥٤١ إلى عكس ذلك ـ ويتفق الباحث معه في أن كتاب الماوردي هو الأصل راجع :

حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية (رسالة ماجستير في العلوم السياسية ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٩٠ م) ص ١٤٦ .

وراجع أيضًا للمقارنة :

ابن رجب الحنبلي، الاستخراج في أحكام الخراج ، لبنان : دار المعرفة ط١ : د . ت ، ص ١٠٥ ـ ١١٦ .

(١) الماوردي ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك - تحقيق ودراسة : رضوان السيد ، مرجع سابق ص ص ١٥- ١٨ .

(٢) راجع النسختين، الأولى حققها محيى الدين السرحان، ونشرت بالقاهرة ١٩٨١م، والثانية حققها وأعد حولها دراسة رضوان السيد، ونشرت في بيروت ١٩٨٧م.

(٣) نصر محمد عارف ، في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل (تقديم د. منى أبو

الدنيا والدين (٤٢٠ هـ) ، نصيحة الملوك (٤٢٥ هـ) ، قوانين الوزارة وسياسة الملك (٤٢٧ هـ) ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر (٤٣٢ هـ) ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (٤٤٥ هـ) ، ولعل قراءة إجمالية لهذه النصوص السياسية توضح موقع وتسهيل النظر وتعجيل الظفر ـ في إطارها ـ أي أنها تقدم السياق أو البيئة الفكرية السياسية العامة له ، بالطبع فإن هذه النصوص تتفاوت في أصولها الفكرية ومدى تعبيرها عن المثالية الإسلامية ، وذلك طبقًا لطبيعة الموضوعات والقضايا التي تعالجها ودرجة اتصالها بالواقع السياسي المعاش.. فقد تطرقت إلى السلوك الملوكي ، وموضوع الوزارة ، كما حاول الماوردي أن يشرح فن الحكم وفقا للمبادىء الإسلامية ، وإذا كان البعض يري « أن الماوردي بكتابه الأحكام السلطانية » ولج باب النظرية السياسية الإسلامية والفقه السياسي الدستوري فقد اهتم بتجميع كل الأحكام الشرعية المتعلقة بإدارة البلاد (القانون العام) وصنفها في كتاب واحد دون الولوج في جدل فلسفي مع الفرق الأخرى : الأمر الذي يجعل الكتاب مصدرًا رئيسيًّا يُعتمد عليه عند التعرض لمشكلة الخلافة والولاية السياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية المتعلقة بالحكومة الإسلامية، خصوصًا وأنه لا يقف عند مجرد العرض النظري بل يتجاوزه إلى محاولة شرح الواقع الفعلي وبالذات من خلال مناقشة رؤيته في إمارة الاستيلاء » [1] فإن الأمر يحتاج مراجعة ـ لأن هذه الموضوعات لا تدخل في جوهر النظرية السياسية أو لا تقدم تنظيرًا للسلطة السياسية و« إنما تتناول الشكل الإسلامي للسلطة أو الدولة الاسلامية ، وقد قارب الماوردي نفس الموضوع في تركيزه على أحد أشكال السلطة أو دولها المحددة في كتابيه: «نصيحة الملوك» و« قوانين الوزارة»[2] أما الكتاب الذي يمكن أن يصنف بحق أنه يقع في قلب دراسة النظرية السياسية فهو نص «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، فهو ـ كما يري رضوان السيد ـ يبحث في ماهية السلطة (= الملك)

الفضل) ، هيرندن فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الاسلامي ١٤١ ـ ١٩٩٤ ص ص ١٣٧ ـ ١٣٩ .

(١) د. أحمد مبارك البغدادي ، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي مرجع سابق . ص ١٥ .

(٢) – الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك » (تحقيق

وبنيتها ، وفلسفتها، وقوانين صيرورتها... وهي كليات – كما أوضحنا فيما سبق – بناء نظرية سياسية حول ظاهرة السلطة كوحدة تحليلية والتي سوف نزيدها تفصيلاً في الصفحات القادمة وربما تكون المحاولة في هذا الصدد إضافة علمية للدراسات حول نظرية الماوردي السياسية من خلال نص سياسي لم يُقدر له تحليل عميق من زاوية النظرية السياسية حتى الآن . أما السياق الحضاري الذي أنتج في إطاره هذا النص السياسي ، وكان - بدرجة من الدرجات – استجابة له ، فهو الإنهيار الذي شهدته الخلافة العباسية وزوال سلطتها في مناطق كثيرة وانتقاص أطرافها – وبدا ذلك واضحًا مع بدايات القرن التاسع الميلادي ، وقد اتخذ هذا الانهيار صورة نشأة حكم السلالات وإحكام سيطرتها على دول العالم الإسلامي – كما حدث في المغرب، إسبانيا ، مصر ، وسوريا ، ومع مجئ القرن العاشر كانت السلطة العباسية بالكاد تتجاوز مدينة بغداد ، بل وحتى في بغداد نفسها كان الخليفة العباسي عاجزًا عن التصرف في أموره الخاصة . وقد أصبحت الخلافة منذ حكم الخليفة المستكفي (٣٣٣ – ٣٣٤ هـ / ٩٤٤ – ٩٤٥ م) تخضع بصورة مطلقة لسيطرة الأمراء المستقلين الذين كانوا على قدر كبير من القوة بحيث وضعوا جميع الأمور المتعلقة بإدارة دار الخلافة تحت سيطرتهم الفعلية، وأول هذه السلالات كانت سلالة بني بويه الشيعية التي أحكمت سيطرتها على بغداد عام ٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م ، ومنذ ذلك الحين – وحتى سقوط بني بويه بعد مجئ السلاجقة – انتقلت جميع السلطات الإدارية إلى يد الأمراء البويهيين الذين مارسوها حوالي قرن من الزمان. هذا الوضع الذي شهده العصر العباسي الثاني – من تدهور وخضوع الخلفاء للأمراء العسكريين وتدني الأدوار والوظائف السياسية للأول في مقابل ازدياد وتوسع الأدوار والوظائف السياسية للعسكريين ، كما أن البويهيين - وهم شيعة – سيطروا على منصب الخلافة فعليًّا وإن أبقوا عليه بشكله السني ، وذلك تفاديًا لإثارة الرأي العام السني إذا ما تم إبعاده أو خلعه ، وقد حكم هؤلاء الأمراء البويهيون (وكانوا السلطة السياسية الفعلية) وذلك باسم الخليفة العباسي الذي استمر الاحتفاظ به

كرمز للوحدة الدينية (أي نوع من السلطة العباسية الرمزية أو الشكلية) وقد أوجد هذا الوضع من الإنفصال بين السلطة الفعلية والسلطة الإسمية أو الرمزية الشرعية ـ وضرورة وجود قاعدة مقبولة وشرعية تفسر وجود قوتين على رأس السلطة السياسية وتبررها ، وكان هذا الوضع يمثل اشكالية من نوع معين يتعين على الفكر السياسي مواجهتها ، ويبدو أنه حتى وقت الماوردي ــ فإن الكتاب والفقهاء فضلوا عدم التعرض لهذه المسألة ــ بأي شكل من الأشكال ـ في الفصول المتعلقة بالإمامة في كتاباتهم، وإن البعض يرى ــ أنهم من الناحية الواقعية قبلوا بهذا الوضع واعترفوا به من خلال « الإجماع السكوتي» أو «الإجماع الصامت»[1] غير أن الأمر بقى خاليًا من وجود قاعدة شرعية تحكمه أو تبرره أو تفسره ، وهذا من وجهة نظرنا تزيد من هذا البعض يمكن مناقشته في موضع آخر ، وقد تعامل الماوردي مع هذه الإشكالية إذ احتك عمليًا ـ كما سيأتي تفصيلاً ـ مع السلطة السياسية الحاكمة ـ سواء الفعلية الواقعية أو الإسمية الرمزية ـ ومن هنا كان اللجوء لمبدأ « الضرورة » و«المصلحة » في تأصيل « إمارة التغلب» أو «الاستيلاء »، ونرى أن التركيز على الوظائف أو الأدوار التي يمكن أن تقوم بها السلطة السياسية الحاكمة ـــ بغض النظر عن كيفية الوصول إلى هذه السلطة وطريقتها ـ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، قد تم التعويل عليه واقعيًا في تبرير شرعية هذه السلطة ، فالشرعية لا ترتبط فقط بلحظة التأسيس والنشأة ، وانما تمتد إلى مجالات الواقع والممارسة الفعلية ، وقد يفسر هذا الأمر تركيز الماوردي في نصوصه السياسية المختلفة على ما يمكن أن يدخل تحت مضمون الوظائف الأساسية للسلطة السياسية سواء لحراسة الدين أو سياسة الدنيا به ، وذلك من منظور واقعي بحيث أننا يمكن أن نجعل ذلك الأمر منطلقًا لبناء نظريته حول السلطة السياسية وتأصيلها في مجال الفكر والنظرية السياسية الإسلامية، وهكذا فإن تنظيره للسلطة السياسية ــ يمكن أن نجد فيه درجة من درجات الاستجابة للسياق الحضاري الذي كان يعاني من الاضطراب السياسي والتدهور

ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

ووجود سلطتين فعلية واقعية، ورمزية إسمية شرعية، فكان التركيز على المنطق الوظائفي في تبرير وجود السلطة السياسية وتسويغ شرعيتها .

وينقلنا ذلك إلى طبيعة منتج هذا النص وهو « أبو الحسن الماوردي »* إذ أنه نوع من المفكرين الذين انشغلوا بقضية الواقع وكانت لهم ألوانًا من الممارسات السياسية ، وبالتالي فإن تأصيل رؤيتهم لا يكتفي فيها بما كتبوه - أي بأقوالهم - ولكن الأمر يتعدى إلى مواقفهم وأفعالهم وممارستهم السياسية وتحويلها إلى أنواع من « أفعال الكلام» وتدلنا سيرة الماوردي - على أنه كان على اتصال دائم بالسلاطين - مما لابد أنه ترك بصماته على مؤلفاته السياسية التي تدل على تجربة ودراية وتبصر بأمور الحياة ، وعلى فهم لحقائقها ولطبائع البشر بوجه عام ...

ويمكن أن نذكر مستويات ثلاثة لممارسات الماوردي والتي تركت آثارًا على رؤيته وتوظيفه السياسي ودراسته لظاهرة السلطة :

أ) ولايته القضاء : فقد تولى الماوردي القضاء - خلال الثلاثة أو الأربعة عقود من حياته العملية - خلال خلافة القادر بالله في عدة مدن ، منها مدينة استوا ، ولا تذكر المصادر التاريخية الإسلامية بأية معلومات إضافية حول المناصب الإدارية والقضائية التي وليها الماوردي ، أو حول فتاواه القضائية، اللهم إلا فتواه حول لقب ملك الملوك وتخاصمه مع الأمير البويهي جلال الدولة حول هذه النقطة » [(١)] ، ورغم أن فترة خلافة القادر بالله تقترب من أربعين عامًا - لم تذكر المصادر الماوردي في هذا الصدد سوى مرة حين طلب الخليفة العباسي أن يكتب مختصر لأصول الفقه الشافعي .. فكتب كتابه « الإقناع » .

ب) الأدوار السياسية المباشرة : وبوفاة الخليفة - القادر - دخل الماوردي في خدمة الخليفة الجديد - القائم بأمر

---

(١) د . أحمد مبارك البغدادي ، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي مرجع سابق، ص ١٥-١٧.

* هو الحسن علي بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي (٣٦٤ هـ - ٩٧٤ هـ - ١٠٥٨ م) من وجوه فقهاء الشافعية في الدولة العباسية وخاصة في مرحلتها المتأخرة .. وقد أقام في بغداد وتولي القضاء في بلدات كثيرة .. وقد أختير سفيرًا بين رجالات الدولة في بغداد .

راجع حول الماوردي وترجمته كاملة :

ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢/ ٤٤٥ - ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٣ /٢٨٦ - ياقوت : معجم الأدباء ١٥/ ٥٢.

(١) د. حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة) سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٣ ص

الله ـ الذي استند إليه في حل كثير من المشاكل العالقة بينه وبين أمراء بني بويه ومع السلاجقة في أواخر حياة الماوردي، وذلك حين لعب دور المبعوث الدبلوماسي بين الأطراف المتنازعة مع الخليفة العباسي .

كما أن الماوردي أرسل إلى الأمير البويهي ـ كاليجار ـ لأخذ العهد بالطاعة والولاء للخليفة، ولإعادة اسمه لخطبة الجمعة فوافق مقابل منحه لقب «مالك الأمم » فرفض الماوردي ، وتم الاتفاق على لقب آخر هو « ملك الدولة » . كما أن الخليفة أرسله أيضًا في نوع من الوساطة السياسية بين الأمير جلال الدولة وابن أخيه كاليجار وقد نجح الماوردي في مسعاه وتم الاتفاق بين الأميرين .

وهناك الكثير من الأدوار السياسية التي تذكرها المصادر التاريخية غير أن الدلالة السياسية الأساسية لذلك هو أن تأصيله لظاهرة السلطة السياسية ليس فقط نتاج اطلاع على مصادر أو معاناة فكرية وإنما أيضا نتاج ممارسة عملية واقعية في الحياة السياسية .

وهو الأمر الذي ينبغي ـ أو يتعين أخذه في الاعتبار عند التعرض بالدراسة للأمر ..

ثانيًا : منهجية قراءة النص وضوابطها :

الواقع أن تحليل هذا النص يتطلب تضافر جهود مجموعة كاملة من أهل الاختصاص في : فقه اللغة من جانب أول ، ثم يأتي فيكمله الجهد التأريخي لهذه المرحلة من جانب ثان ، قبل أن يأتي دور التحليل السياسي من جانب ثالث ليقوم بعملية الاستخلاص والتأصيل والمقارنة ..

فالنص هو «التعبير ، ومجموعة الملامح اللفظية هي الصياغة ، أما الشعور فيظل خفيًا غير واضح حتى يأتي المحلل الذي يستطيع أن يتغلغل في ذلك الشعور ، وبحيث يستوعب أيضًا ذلك القسط الذي في بعض الأحيان لم يكن يدركه إدراكًا كاملاً صاحب النص نفسه[1]».

وسوف نحاول ـ قدر الإمكان ـ قبل

---

٢٢٦ - ٢٢٧ .

(١) راجع حول المدخل اللغوي في دراسات التراث وأهمية التمييز بين الدلالات المختلفة للألفاظ :
ابراهيم أنيس دلالة الالفاظ القاهرة دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ م .
ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن العنوان الأصلي لهذا النص هو « تسهيل النصر وتعجيل الظفر » وقد حدث الاستبدال لكي لا يتم

أن ندخل إلى تحليل المواضع التي سنركز عليها في هذا النص السياسي ـ الاستفادة من فقه اللغة خاصة أن دراسة التراث السياسي الإسلامي تتطلب قدرًا من الإحاطة والإلمام بقواعد اللغة العربية ـ حيث تتعدد دلالة الألفاظ في الاستخدامات المختلفة ومنها ما تكون دلالته مركزية ، ومنها ما تكون دلالته هامشية بصدد المفهوم المعين . فألفاظ مثل : الملك ، والسلطان ، والنظر ، والظفر لها دلالات معينة ـ في إطار النص السياسي ـ يجب فهمها وأخذها بعين الاعتبار .

أما السياق التاريخي للمرحلة التي أنتج فيها هذا النص السياسي وشكل نوعًا من الاستجابة لها ؛ فقد سبق التعرض وبيان كيفية هذا التاثير في طبيعة هذا النص ، والأمر الذي يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد ويثير مسألة المقارنة الحضارية ـ ذلك أن الماوردي في كثير من كتاباته السياسية يعتمد على تراث الحضارات السابقة ـ إغريقية أو فارسية ـ « المتصل بسلوك الملوك القدامى ، وتباين أهمية هذا السلوك الملوكي لاتصاله بقضايا العدل الاجتماعي ، أو الكفاءة الإدارية ، في هذه المؤلفات يعطي الماوردي حيزًا كبيراً ليشرح طبيعة الحكم الساساني القديم ويرجع ذلك إلى أن الظروف التي عاشها الماوردي ـ تحت سيطرة حكام بني بويه ذوي العقيدة الشيعية والاعتقاد بأصولهم الفارسية ، مما يعطي بعض التفسير أو العذر للماوردي في الإكثار من استخدام لفظ الملوك بدلاً من الخلفاء مثلاً ، إضافة إلى الشرح المتزايد للمباديء الساسانية في الادارة الحكومية»[1] ... ولعل هذا الأمر مما يعطي للباحث مشروعية عقد بعض أنواع من المقارنات من سياقات حضارية مختلفة ، وعلى مستويات متعددة ، ومتباينة حول هذه الظاهرة موضع الدراسة (السلطة السياسية) .

وبشكل عام فإن الباحث يتفق مع الذين يذهبون إلى أن الماوردي ـ في هذا النص السياسي ـ يتناول « ظاهرة السلطان » (= السلطة السياسية) بنظرة المحلل الاجتماعي السياسي الذي يرصد الظاهرة في تكونها ، وتطورها العمودي والأفقي ويشبهه في هذا المسلك ـ ابن خلدون الذي جاء بعده ونقل الكثير من أفكاره ، فقد نظر

كسر التناسق والوزن بين شطري العنوان .

الماوردي إلى أنماط قيام السلطان وقارن بينها ونظر إليها في سياقها الاجتماعي الثقافي بنظرة تحليلية» (١) .

ثالثاً : مستويات قراءة النص السياسي :

في دراستنا لهذا النص ــ من التراث السياسي الاسلامي ــ كنموذج واقعي سنقدم قراءات ثلاث متكاملة :

أ) القراءة الأولى :

هذا النص الذي كتبه الماوردي للأمير البويهي جلال الدولة (٤١٥ ــ ٤٣٥ هـ) وهو يترجم واقعًا سياسيًّا معيناً بكل أوضاعه وظروفه وماله وما عليه ، يسعي ومن منطلق مدركات سائدة لأن يفسر ويبرر التعامل مع ذلك الواقع السياسي.. هذه القراءة الأولى تسمح للباحث باكتشاف الإطار الفكري الموجود في ذلك الوقت والذي يتعامل مع هذا الواقع الذي يعايشه الماوردي ويحلله ، ولا شك أن هذا الكتاب يمثل مرحلة ناضجة في فكر الماوردي السياسي ؛ « فقد جاء بعد نصيحة الملوك » لأنه يتضمن رؤى وتصورات كانت ما تزال أولية وبدائية في هذا الأخير ثم نضجت في « تسهيل النظر » كما أنه جاء بعد « أدب الدنيا والدين » بل يمكن اعتباره مجمعًا تأليفيًّا لأدب الدنيا والدين ، ونصيحة الملوك»(٢) .

٢ ـ القراءة الثانية : وفيها نحاول من خلال قراءة هذا النص اكتشاف المسكوت عنه والمضمر فيه – أي اكتشاف باطن النص وغاياته تلك التي لم يكتبها الماوردي مباشرة في النص ، وإنما عبر عنها بأساليب ووسائل غير مباشرة، وترك للقارئ أن يستنتج تلك المفاهيم والتصورات من خلال ألفاظه ومفاهيمه وتصوراته (٣) .

٣ ــ القراءة الثالثة : وفيها نحاول اكتشاف المنطق الكلي الذي تنطلق منه كتابات الماوردي في هذا النص ــ أي كيف وصل إلى جوهر الظواهر ، والكليات التي تحكم حركتها وتنظمها ، وبالتالي نحاول أن ندخل باب التنظير للظاهرة موضع الدراسة .

وكما قلنا ـ فإن الباحث ــ سوف يركز على القسم الثاني من هذا النص السياسي ـ محاولاً عبر القراءات الثلاثة له

(١) د. أحمد مبارك البغدادي ، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي مرجع سابق، ص ٩-١٠ .

(١) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي ، مرجع سابق ص ٩ - ١٠ .

(١) المرجع السابق، ص ٨١ - ٨٣ .

(٢) أميمة مصطفي عبود ، قضية الهوية في مصر في السبعينيات .. دراسة في تحليل بعض نصوص الخطاب السياسي ، (رسالة ماجستير

استخلاص نظرية السلطة السياسية لدى الماوردي أو بناء جهد تنظيري حولها .

المبحث الأول
تأسيس السلطة وطبيعتها

الحديث عن السلطة : مفهوماً ، وطبيعة ، وتأسيسًا في هذا النص السياسي نجده واضحاً في القسم الثاني منه ــ إذ يقسم الماوردي كتابه : إلى قسمين واضحين ، الأول في الأخلاق التي ينبغي أن يتسم بها الملك أو السلطان ، والثاني في السياسة التي ينبغي أن يسلكها أو يسير عليها ، وكما يرى ـ رضوان السيد ــ أنه « ربما كان هذا التقسيم وراء إضافة النساخ فقرة جديدة لعنوان الكتاب إذ سموه : (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك »[1] .

وهذا التقسيم يرجع إلى الفكرة السائدة ــ في تلك الفترة الزمنية عن ارتباط فضيلة الدولة أو السلطة « سياسة المُلك » بفضائل الحاكم الشخصية « أخلاق المَلك » .

والرابط كما ذكر الماوردي ــ أن يكون الكتاب مشتملاً على « معتقد ، ومفعول ، ومصلحًا لعامل ومعمول » .

غير أن الماوردي في هذا الجزء من النص يقدم رؤية ــ على درجة من التكامل لأصل السلطة ، وأشكالها ، وعلاقاتها ، وتطوراتها وخضوعها لقوانين وسنن « مما يحيل معه نوايا السلطان الطيبة ومهارة مستشاريه ، إلى أمور ثانوية لا تؤثر تأثيراً محسوسًا في مسار الأحداث أو مصائر الدولة »[2] .

ولنتوقف أمام البنية أو الإطار الفكري الذي يقدمه لنا الماوردي في هذا النص بصدد ظاهرة السلطة :

أولاً : المفهوم : السلطة والسلطان والملك :

يفتتح الماوردي بقوله « ... إن الله جل اسمه ببليغ حكمته ، وعدل قضائه جعل الناس أصنافًا مختلفين ، وأطوارًا متباينين ، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين ، وبالتباين متفقين ، فيتعاطفون بالإيثار تابعاً ومتبوعًا ، ويتساعدون على التعاون آمرًا ومأمورًا ، فوجب التفويض إلى امرة سلطان مسترعي ، ينقاد الناس لطاعته ، ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهراً، وبالسياسة مدبراً ، وكان أولى

في العلوم السياسية غير منشورة) جامعة القاهرة كلية الاقتصاد ، ١٩٩٣ ، ص ٣٥ - ٣٧ .

(١) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي مرجع سابق ص ٨٣ .

الناس بالعناية بما سيست به الممالك ، ودبرت به الرعايا والمصالح ، لأنه زمام يقود إلى الحق ، ويستقيم به أود الخلق».

ودون دخول في بيان السلطة باعتبارها واقعة اجتماعية ـ مما سنرجع إليه فيما بعد ـ فإن هذا الجزء من النص يوضح مفهوم السلطة وماهيتها ، كما يقدمها الماوردي .. فهي من ناحية « علاقة تبعية » « فيتعاطفون بالإيثار تابعاً ومتبوعاً وهي من ناحية أخرى « علاقة خضوع » « ويتساعدون على التعاون آمرًا ومأمورًا » .

غير أن جوهر المفهوم والظاهرة يتضح في تلك التفرقة بين الـمُلك والدولة ـ فالـمُلك الذي يفيد ـ لغة ـ اتساع المقدور .. وقوة اليد في القهر للجمهور الأعظم ، أما الدولة فهي تفيد ما ينال من المال بالدولة فيتداوله القوم بينهم هذا مرة وهذا مرة»[١] .

فالملك أو السلطان يمثل الاستمرارية والبقاء والجوهر ، أما الدولة فيمكن أن تتغير أو تتبدل أو تنتقل، فالدولة شكل من اشكال السلطة أو السلطان، إنها شيء أقرب إلى مفهوم الحكومات أو الوزارات في واقعنا الحديث في إطار الدولة الوطنية أو القومية المعاصرة.. هذا التحديد لجوهر فكرة السلطة ومفهومها يتضح فيه أمرين : طبيعة المصادر الفكرية للماوردي والتى يبرز فيهاالفكر السياسي الإسلامي عامة، وتشكل خلفيته ونقاط تميزه ، والثاني : مدى تعبيره وفهمه لواقعه التاريخي على نحو ما أسلفنا .

فبالنسبة للأمر الأول تقدم الأصول الإسلامية المنزلة تحديدًا لمفهوم السلطة يدور حول مفاهيم ومدركات ثلاثة:

أ) الحجة والبينة والبرهان : وقد جاء في التنزيل قوله : ﴿**تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ**﴾ (إبراهيم :١٠) وقوله : ﴿**لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ**﴾ (النمل:٢١) ، وقوله ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ**﴾ (هود : ١٣٨).

والسلطلة الحجة والبينة والبرهان ـ وقيل للحكام السلاطين لأنهم تقام بهم الحجة والحقوق ..

ب) القدرة أو اتساع المقدرة : يقول

(٢) المرجع السابق ، ص٨٧ .

تعالى : ﴿أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَءَابَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ (الأعراف : ٧) قال الليث : قدرة الملك ، وقدرة من جعل ذلك له وإن لم يكن ملكًا كقولك قد جعلنا لك سلطانًا على أخذ حقي من فلان ..

جـ) التدبير والتصرف في الأمر: يقول تعالى : ﴿وَأُولَٰئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ٩١) ولو بإطلاق ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء : ١٤٤).

هذه المدركات أو المفاهيم الكلية الثلاثة: الحجة والبرهان ، القدرة أو اتساع المقدرة ، التدبير أو التصرف في الأمر تشكل جوهر فكرة السلطة وأساسها كما تترجمها كتابات تراث الفكر السياسي الإسلامي وتتضح من هذا النص الذي بين أيدينا[١] كما يتضح منه بنفس الدرجة فهم ظاهرة السلطة كعلاقة واقعية بجانبيها : علاقة الرئاسة والتبعية ـ أي العنصر الرئاسي الذي يقوم بعملية الضبط وإصدار الأوامر وتحديد سلوك الاتباع من ناحية ـ وعلاقة الخضوع ـ وتلك التي تظهر في أن عدم الامتثال لأوامر تلك السلطة يخضع الأفراد والمجتمع لجزاءات معينة ومحددة ، ويتضح ذلك من نص الماوردي «إمرة سلطان مسترعي ، ليكون بالطاعة قاهرًا ، وبالسياسة مدبرًا» فالسلطة جوهرها التدبير والرعاية والطاعة التي تقتضي الخضوع لجزاءات محددة ـ وهذا هو لب وجوهر فكرة السلطة كعلاقة كما تقدمها الجهود التنظيرية في التقاليد المعاصرة[٢]، ولعل هذا التحليل لطبيعة السلطة هو ـ بدرجة من الدرجات ـ ترجمة لمجمل

(١) المرجع السابق ، ص٧ ، نقلاً عن أبو هلال العسكري : الفروق اللغوية ، ص١٥٤ ، ١٥٥ .

(١) لقد تمت معالجة «ظاهرة السلطة» في الخبرة أو الكتابات المعبرة عن الخبرة التاريخية للواقع الإسلامي في مراحلها المختلفة في «أبواب: الإمامة ، والخلافة ، والولاية ... الخ » وقد اختلفت بصددها الفرق الإسلامية : كأهل السنة والجماعة ، والشيعة الإمامية، والأشاعرية ، والماتريدية ،و الخوارج وغيرهم ... الخ .

(٢) يرى جورج بوردو أن فكرة السلطة يتجاوز ويتكامل فيها العنصرين :

أ) علاقة الرئاسة والتبعية، فالعنصر الرئاسي الذي يقوم بعملية الضبط، وإصدار الأوامر، وتحديد سلوك الأتباع.

ب) علاقة الخضوع وهذه تمثل علاقات شرعية ؛ لأن عدم الامتثال لأوامرها يفرض جزاءات محددة، وهذه هي إحدى وظائف النسق القانوني الذي يساند السلطة الشرعية ويدعمها.

ويركز – بوردو– في تصوره لعلاقات السلطة على أن هناك تدرجًا في علاقات الخضوع – السيطرة المشكلة للعلاقات السلطوية من الإكراه المادي إلى الإمتثال الإرادي، ففي الامتثال الإرادي لا يرى اختفاء علاقات الخضوع، ولكنها تأخذ صفة الإكراه الداخلي الذي يخضع له الفرد تحقيقًا لغاية معينة وليس تحت تأثير عقاب محدد، وبالتالي فإن التطابق التام بين الحكام والمحكومين لا يعني اختفاء السلطة، وإنما يعني تغييرًا في شكل تبلورها فقط، فبدلاً من تحديد علاقات السلطة في التعارض بين طائفتين فإنها تنتج من إزدواج وظيفي تبعًا لما إذا كان – عامل الفرد – الجماعة يشترك في خلق القاعدة أو يخضع لها » وينتهي هذا التصور إلى أن هناك خطا واضحًا يحدد الذين

الأوضاع السياسية في ذلك الوقت من حيث تدهور الأوضاع ، وانقسام بين سلطة واقعية فعلية يمثلها (بني بويه) ، وسلطة اسمية رمزية يمثلها (الخلافة العباسية في مراحلها الأخيرة) مما أسلفنا الحديث عنه فيما سبق ، وبهذا يكون الماوردي قد عرف السلطة وحدد ماهيتها ، وننتقل بعد ذلك إلى بيان تصور الماوردي لواقعة نشأة السلطة .

ثانيا : نشأة السلطة وتطورها :

- البحث هنا ينصب على تحديد رؤية الماوردي في هذا النص لواقعة نشأة السلطة بعد تحديد ماهيتها ، أي كيف تنشأ السلطة في الواقع العملي كتنظير كواقعة الماوردي في هذا النص ، وهنا سوف أتناول ثلاثة مسائل :

المسألة الأولى: الأساس الاجتماعي للسلطة : السلطة كواقعة اجتماعية :

دون دخول في الجدل النظري الدائر حول التفرقة بين السلطة «الاجتماعية» و«السياسية»[1] - كما يقدمها الفقه الدستوري - فإن الماوردي - كما يظهر من تحليل نصه - يعالج نشأة السلطة في واقع المجتمع البشرى على أساس أنها جماع عاملين:

أ) العامل المرتبط بالطبيعة البشرية الانسانية ، فهو يرصد أن « الله جل اسمه ببليغ حكمته وعدل قضائه جعل

يشاركون في ممارسة السلطة في المجتمع، وبين الذين يخضعون للأوامر الصادرة إليهم - فالسلطة تتأثر حقيقة بعملية تقسيم العمل، وأن- - التسلسل الهرمي يعتمد في حقيقة الأمر تدرجًا في الجانب الزائد Plus-side ويشمل أولئك الذين يصدرون الأوامر ويتقلدون مقاليد السلطة - والجانب الناقص Minus-side ويشمل أولئك الذين يخضعون للسلطة أكثر من مشاركتهم، إذن فإن ممارسة السلطة تكمن بين السلطة ومعارضيها، وفي المجتمعات الحديثة هناك توازن داخلي بين السلطة ومعارضيها إلى حد ما .... راجع حول هذا التصور للسلطة وعلاقتها :

جورج بوردو ، الدولة (ترجمة سليم حداد) بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص٢٦-٣٢ .

وقارن :

د. عبد الله إبراهيم ناصف ، السلطة السياسية ضرورتها وطبيعتها ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٨٣م .

ريمون بولان ، الأخلاق والسياسة (ترجمة د. عادل العوا) بيروت : دار المعرفة، ١٩٨٨م .

غير أن بوردو يجعل الاستمرارية والثبات لفكرة الدولة - على عكس ما قدمته خبرة التراث السياسي الإسلامي كما يترجمه الماوردي في النص الذي نقوم بتحليله، فهو - أي بوردو - يرى الدولة عبارة عن «فكرة» وإن توافر العناصر الموضوعية للدولة - الأركان والمقومات المعروفة - ليس كافيًا لتفسير نشأة دولة ما، ويضيف بوردو شرطًا ذاتيًا هو «فكرة الدولة» ، «فالدولة هي أكثر وأبعد من أن تكون اجتماع هذه العناصر المكونة لها» ، وفي الحقيقة فإن هذه العناصر لا تكون الدولة بل إن أقصى حدود فعلها هو التجسيد لها... يقول بوردو« إننا لا يمكن أن نفقه شيئا من الدولة - دون تفسير للظاهرة التي نطلق عليها هذا الإسم، فالدولة ليست إقليمًا أو شعبًا، ولا بمجموعة من القواعد الملزمة - كل هذه العوامل ليست بالتأكيد غريبة عنها - ولكنها تضعها فوق المعرفة المباشرة، فوجودها لا يتعلق بالظاهرة الملموسة - إنها شأن ذهني - فالدولة بالمعنى الكامل للكلمة «فكرة» وبما أنها ليست لها غير حقيقة إدراكية فهي ليست موجودة إلا لأنها تدرك بالفكرة» ويضيف بوردو « إن فكرة الدولة ليست عملية بناء ذهنية يقصد منها التعرف عى حقيقة سلفاً، وإنما هي كل الحقيقة التي تعبر عنها ... إن الدولة تندرج ضمن نظام أو عالم الأفكار - وليس الظواهر الملموسة - ولكنها في نفس الوقت - معطى موضوعي من المستحيل التنكر لحقيقته دون الامتناع عن فهم الوقائع المنظورة» راجع :

- جورج بوردو ، المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٣٢ .

(١) هناك في فقه القانون الدستوري من يفرق ويميز بين السلطة الاجتماعية والسلطة السياسية ، د. عبد الله ناصف ، السلطة السياسية

الناس أصنافًا مختلفين ، وأطوارًا متباينين ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين ،وبالتباين متفقين» فهو يرصد ظاهرة الاختلاف التى تقود إلى التآلف ، والتباين المفضية إلى الاتفاق ، وهي ظاهرة تعود إلى طبيعة مدنية البشر[١] فهو بمثابة اتجاه متصل بطبيعة البشر أنفسهم إذ يشعرون بنقصهم وأن كل منهم لا يكتمل إلا بالآخر ـ وما يصدق على الفرد يصدق على المجموع ـ فإذا كان اجتماع الأسرة أو العشيرة كافيًا لقضاء حاجاتها الطبيعية الأولية (الضروريات) ، فإن الاجتماع الحضري (المديني) لا يقوم على روابط الدم ـ وإنما لأن كل عشيرة مكملة للأخرى ، ويسهب الماوردي في تحليل النشأة الأولى ـ أو الأساس الاجتماعي للسلطة بتعبيرنا مؤكدًا على «وظيفة» هذه العوامل في الاجتماع البشري الطبيعي أو الأول[٢] ، وذلك في نص آخر هو « أدب الدنيا والدين» ويتكلم عن عناصر ثلاثة تتعلق بالحقيقة البشرية المكونة للسلطة السياسية والمتصلة بحقيقة مكوناتها ويميز بينها وهي[٣] :

١) النفس المطيعة ... أي النفس المفطورة على الأنس (إنسان) بالآخر ، والركون إليه ـ نفسيًّا ـ قبل النظر العقلي «إن الله خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس ..» ويضيف الماوردي إلى ذلك جانب «بصيرة الضرورة» إذ الإنسان ينظر إلى حقائق الأمور فيرى الرشد رشدًا ويستحسنه ، ويرى الغي غيًّا ويستقبحه ...» .

٢) الألفة الجامعة ... وهي ليست فطرة وإنما دليل سمو الإنسانية فالمؤمن كما يقول صلى الله عليه وسلم «آلف مألوف» ثم يحدد أسباب «الألفة» بخمسة : الدين ، والنسب ،

... مرجع سابق ، ص ص ٩ ـ ٢٢ .

(١) يرى جان وليام لابيار – أن كل التجارب الإنسانية تفيدنا بأن الإنسان جزء من جماعة أي يخضع لاحترام بعض الأنظمة وتنفيذ بعض الأحكام (وهذا في شكله العام الواقع الاجتماعي للسلطة) فالفرد ينتمي – في واقع الأمر إلى عدة فئات اجتماعية إما عن طريق الانتساب (التنظيم المهني مثلاً) ، وإما عن طريق وضعيته التقليدية (العائلة، والطبقة الاجتماعية، والوطن) ... وأيًّا كان سبب الانتماء فإنه يلعب دورًا اجتماعيًّا، ويتكيف مع أنماط السلوك التي تعتبرها الجماعة ذات قيمة إنها قضية الالتزام بالجماعة – بحكم انتمائنا لها هناك واجبات تفرضها قضية علينا، ونرى أنفسنا «ملتزمين بها» ...».

– جان وليام لابيار، السلطة السياسية (ترجمة إلياس حنا إلياس) باريس، بيروت: منشورات دار عويدات، ط٣ ، ١٩٨٣م، ص٨–١٠.

راجع حول هذه ظاهرة السلطة السياسية :

ـ ريمون بولان ، الاخلاق والسياسة ، ص ص ١٢ ـ ٣٥ .

Steven Luckes, Power: A Radical view (London : McMillan),

(٢) جان وليام لابيار ، مرجع سابق ، ص ص ٦ ـ ١٥ .

(٣) راجع : رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، مرجع سابق ، ص ٩ ـ ٤٨ نقلا عن كتاب «أدب الدنيا والدين»

والمصاهرة ، والمودة ، والبر ـ ولن نطيل في التفصيل ـ إذ أن هذه الألفة الجامعة بعناصرها الخمسة هي التي تقيم بنية اجتماعية تأسيسية ـ هذه العناصر ليست ضد الشرذمة والانقسام ، بل محاولة للعيش معها أو إحداث نوع من التوازن بين عناصر التنافر والانسجام .

٣) المادة الكافية ... وهي القاعدة الثالثة « لأن حاجة الإنسان لازمة لا يعرى منها بشر ..» ويشرح الماوردي تعدد حاجات الإنسان وتنوعها وتجددها وكيف لا يستطيع إشباعها بمفرده فيتصل ويتعاون مع الآخرين في هذا الاشباع ، وهكذا ينشأ تقسيم تلقائي للعمل « فلما كانت الزواد مطلوبة لحاجة الكافة إليها .. وأسباب المودة مختلفة .. وجهات المكاسب متشعبة ، ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها وتشعب جهاتها توسعة لطلابها ، كي لا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئمون ، أو يشتركوا في جهة واحدة فلا يكتفون» .

ب) الدين المتبع وهو العامل الثاني الذي يقوم عليه الاساس الاجتماعي للسلطة ـ وقد ذكره في نصوص ثلاثة : «أدب الدنيا والدين» ، «قوانين الوزارة»، « تسهيل النظر». و« الدين المتبع» من أولى القواعد التى بها صلاح الدنيا، يقول الماوردي في تسهيل النظر «يصلح الله سرائر القلوب .. ويبعث على التأله والتناصف ، ويدعو إلى الألفة والتعاطف، وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها ، ولا يستقيم الخلق إلا عليها».

والدين ـالمقصود هنا ـ معناه الذي يفهمه المجتمع ـ ولذلك فإن المهم في الدين هو تسليم المجتمع له ليقوم عليه ، ويبرر قيامه ، وبالتالي شمول إيمان الناس به ، وتعاليه عن تمثيل مصلحة مجموعة معينة ، وقابليته للتجديد ، دون أن يفقد أصله الذي هو أصل الاجتماع البشري في الوقت ذاته ..

وهكذا فإن الماوردي يربط المجتمع بالدين فلا مجتمع بلا دين في نظره ، فالعرف العام والشامل (الدين) هو الشرط الضروري لاستمرار الاجتماع البشرى وتأسيس القاعدة الاجتماعية للسلطة وليس السلطة ذاتها كما يذهب البعض من الذين يربطون ربطا زمنيًّا وسببيًّا بين ظاهرة السلطة وظاهرة النبوة والرسالات السماوية[1] والذي يظهر للباحث أن الماوردي إنما يريد بالدين أن يكون للمجتمع مرجعية معينة ، أو محور

للماوردي مواضع متفرقة.

ونقطة توجه ولذلك يرى «الكفر تدين بـاطل ، والإيمان تديـن بحق ، وكلاهما دين ومعتقـد ، وإن صح أحدهمـا يبطل الآخـر» وهنـا تظهـر أوضـح درجـات واقعية المـاوردي في تحليله لهذا العامل أو المكون الفعلى في الأساس الاجتماعي أو السلطة كواقعة اجتماعية وعلى العاملين السـابقين تتحـدد السـلطة كواقعـة اجتماعية أو يتعين التأسيس الاجتماعي للسلطة .

المسـألة الثانيـة : تأسـيس السـلطة وأنواعه :

يتحدث المـاوردي عن ثلاثـة أشكال لتأسيس السلطة أو ثلاثة صيغ ـ وهو لا يختلف في ذلـك عن بقية شـوامخ الفكر السياسـي الإسـلامي ـ ففي بدايـة نصـه «سياسـة المُلك» يتحدث الماوردي عن «إن الديـن والملـك توأمـان لا قيـام لأحدهمـا إلا بصاحبـه ، لأن الدين أس والملك حارس ، ولابد للملك من أسه ، ولابـد للأس مـن حارسـه ، لأن مـا لا حارس له ضائع ، ومالا أس له منهدم»

ثـم يسـتعرض الأنواع الثلاثـة يقول الماوردي «إن قواعد الملـك مستقرة على أمرين : سياسـية وتأسيس ، فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائلـه ومباديـه ، وإرساء قواعـده ومبانيه ، وتنقسـم ثلاثة أقسـام : تأسـيس دين ، وتأسـيس قوة ،

---

(١) هناك من الباحثين من يربط ربطًا زمنيًا وسببيًا بين «ظاهرة النبوة والرسالات السماوية» و«مسألة نشأة السلطة وولادتها فالفترة ـ الزمنية من عمر الإنسانية ، والتى شهدت مولد ظاهرة السلطة هي نفسها التى شهدت مولد الرسالات السماوية ، وكان الرسل هم أول من بادر إلى إقامة دول العقيدة ،و قد نشأت بجهد الرسل البشري ـ المؤيد بقوة السماء ـ وجهد أتباع الرسل المؤيد باتباعهم لمنهج الرسل المنبثق من العقيدة، ويلاحظ في هذا المقام نقطتين أساسيتين :

١ـ كل دين هو منهج حياة ينشئ حضارة ذات قواعد قيمية ونماذج سلوكية ـ وبالتالي يستلزم وجود دولة ونظام سياسي وسلطة علي منهجه .

٢ـ كل من جاء برسالة من السماء ـ مأمور بتبليغها ، وتحويلها إلى نماذج سلوكية ونظام واقعي ـ أي شكل من أشكال الدولة وفي التنزيل ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد : ٢٥) .

ولا يعني ذلك أن كل الأنبياء أو الرسل نجحوا في الأمر ، بل إن منهم من استشهد دون هذا الهدف وتقدم رؤية القرآن ـ وفقا لهولاء الباحثين ـ تأصيلاً لهذه النشأة وانطلاقًا من قوله تعالى : ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ (البقرة :٢١٣) .

وفقًا لهذه الرؤية هناك ثلاثة مراحل :

أ) مرحلة كان الناس أمة واحدة .   ب) مرحلة الاختلاف

جـ) مرحلة إرسال الرسل ، وإنزال الكتب ليقيموا الحكم بين الناس وينهوا هذا الاختلاف وهنا تظهر الدولة القائمة على عقيدة التوحيد وشرعتها ، عندما يحدث الاختلال أو تتدهور السلطة أو الكيان الحافظ للعقيدة ـ يرسل الله الرسل من جديد بالكتاب لتصحيح المسيرة واعادة بناء الدولة ... راجع حول هذه الرؤية :

ـ ضياء الدين القبانجي ، المذهب السياسي في الإسلام ، بيروت : دار التعارف ، ١٩٨٥م ص ٧ ـ ٣٥ .

ـ عبد الغفار عزيز ، العلاقة بين الدعوة والدولة في القرن الأول الهجري ، جامعة الازهر ـ كلية أصول الدين ـ رسالة دكتوراه غير

وتأسيس مال وثروة»[١] فنحن إذن أمام ثلاثة أشكال أو أنواع لتأسيس السلطة:

النوع الأول : «تأسيس دين» أو «السلطة الشرعية» :

وهي تأسيس سلطة معينة على دعوة دينية ، والمثال الحي على ذلك تأسيس الدولة الإسلامية الأولى في ظل الدعوة.. ومعظم مفكري الإسلام السياسيين يتفقون على أن هذه السلطة أو الدولة الشرعية هي النموذج المثالي ، أو الخلافة الراشدة .. وهي النموذج المتكامل القياسي للسلطة الشرعية ، ويمكن أن نقارن بين رؤية الماوردي في هذا الأساس وبقية المفكرين السياسيين كابن خلدون وغيره .

يقول الماوردي عن هذا التأسيس أنه« أثبتها قاعدة ، وأدومها مدة ـ وأخلصها طاعة » ثم يستعرض بعد ذلك ـ كيفية إعمال هذا التأسيس في الواقع وتحويله إلى مجموعة من الممارسات مما سنتعرض له فيما بعد في تناولنا للوظائف وبالذات .. الوظيفة العقيدية والاتصالية، ويختتم ببيان كيف يتدهور هذا التأسيس وينهار مما سنتعرض له في المبحث الثالث من الدراسة ..

النوع الثاني : « تأسيس قوة» أو «السلطة الجبرية السلطانية»

وهو تأسيس سلطة معينة على قوة قاهرة ـ قوة السيف في الماضي والمؤسسة العسكرية في الحاضر ـ وهي نوع من شرعية القوة ـ إذا جاز الوصف ـ وهو ما عرف في تاريخنا بأنه « سلطة التغلب أو الاستيلاء » وأحيانا بـ «الدولة السلطانية» ـ وقد بدأت في تاريخنا مع البويهيين الديلم ، وبلغت أوجها مع السلاجقة المماليك[٢] ، ورغم أن غالبية مفكري الإسلام السياسيين اعتبروا النموذج الأول هو الأمثل ، والخلافة الحقة ، فإنهم اعترفوا بوجود الثاني فترة من الزمن ، ثم نظّروا بعد ذلك لضرورته من باب « سلطان غشوم ولا فتنة تدوم» ، ثم لشرعيته من باب قيامه بالوظائف الأساسية للسلطة الشرعية ـابتداء ـ والتى تتمحور كما سنرى حول « حراسة الدين وسياسة الدنيا به».. والماوردي في هذا الصدد يعترف بوجوده ـ إذ عاشه واقعًا تاريخيًّا واتصل

منشورة ، ١٩٧٣م .

(١) راجع نص «تسهيل النظر» الفصل الثاني ، ص ٢٥ (تحقيق رضوان السيد) .

به ، وعمل معه وله ـ ثم حاول ربطه بالشرعية إذا ما قام بالأدوار والوظائف الأساسية اللازمة لحفظ الدين وحراسته ورعاية الدنيا وصيانتها ، وتنفك عنه هذه الشرعية إذا ما فعل النقيض وقام بالضد .. وذلك ما توضحه عبارة الماوردي «... ينتدب لطلب الملك أولو القوة ، ويتوثب عليه ذوو القدرة ، إما طمعًا في الملك حين ضعف ، وإما دفعاً للظلم حين يستمر ، و هذا يتم لجيش قد اجتمعت فيه ثلاث خلال ، كثرة العدد، وظهور الشجاعة ، وتفويض الأمر إلى مقدم عليهم إما لنسب أو أبوة، وإما لفضل رأي وشجاعة ، فإذا توثبوا على الملك بالكثرة واستولوا عليه بالقوة ، كان ملك قهر ، وإن عدلوا مع الرعية وساروا فيهم بالسيرة الجميلة صار ملك تفويض وطاعة فرسا وثبت وإن جاروا وعسفوا ، فهي جولة توثب، ودولة تغلب يديها الظلم ، ويزيلها البغي بعد أن تهلك بهم الرعايا وتخرب بهم البلاد»[1] .

النوع الثالث : تأسيس مال وثروة ـ سلطة أصحاب الثروات :

وهو إمكانية وصول النخبة المالكة اقتصاديا واستحواذها على السلطة وربما يقصد الماوردي ـ كما يقول رضوان السيد ـ وصول أغنياء التجار ، أو كبار الملاك للرئاسة و لم يقع في تاريخنا مثال على ذلك ، وربما كانت إمكانية «عقلية» اهتدى إليها الماوردي[٢] وإن كان الباحث يرى أنها ربما كان خطرًا يحذر الماوردي ـ من احتمالات وقوعه في ذلك العصر ـ الذي عرف فئات في مجتمعه بالغة الثراء والسفه مما أفرز ظاهرة الترف والانحلال والمجون ، وظاهرة الزهد والانعزال والتصوف، ويرصد الماوردي هذه الظاهرة بقوله : تأسيس المال والثروة فهو أن يكثر المال في قوم ، فيحدث لهم بعلو الهمة طمع في الملك ، وقل أن يكون هذا الأمر إلا فيمن له بالسلطنة اختلاط ، وبأعوان الملك امتزاج... وبعيد أن يتم ذلك إلا عند ضعف الملك ووهائه ، وفساد أعوانه وزعمائه ... »[٣] .

وغير بعيد عن الأذهان أن هذا النمط من أنواع السلطة تعرض له أرسطو في تقسيمه لأنواع الحكومات «حكم

(٢) رضوان السيد (تحقيق، مرجع سابق ص ٨٧ ـ ٨٨) .
(١) المرجع السابق ص ٨٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

الأقليــة الأرســـتقراطية» أو الأقليــة الاقتصادية على القرار السياسي من أهم أشـكال السـلطة - على الأقل - غير المباشرة.

هذه الأنواع التنظيرية الثلاثة التي قدمها الماوردي في «تسـهيل النظر..» باعتبارها أشـكالاً وأنواعًا للسـلطة... وبدهي أن واقع التأسـيس لا يمكن أن يكون خالصًا، إذ يمكن أن تختلط هذه الأنمــاط ببعضهــا البعض في الواقع والممارسـة ، وإن بقي النموذج الأول ـ وهـو النمـط أو النمـوذج المرجعي أو القياسي . يبقى بعد استعراض مسألتي : المفهوم ، والتأسيس بالنسبة للسـلطة ، تناول الثالثة تطور السلطة وتحولاتها .

المسـألة الثالثـة : تطور السـلطة وتحولاتها :

وإذا كـان الماوردي قد وضع قواعد قيام السلطة وتأسيسها ، فإنه يكون من المنطقي بيـان كيـف تتطـور السـلطة وتتحول من تأسيس لآخر، ومن نموذج أو نمط لآخر.. قبل أن نعود في المبحث الثالث من هذه الدراسة لنوضح قواعد أو قوانين اختلال السلطة وانهيارها .

ففـي خاتمـة الفصل الـذي عقـده الماوردي لبيـان أقسـام التأسـيس والتي أسلفنا الحديث عنها ـ فإنه يختمه بمراحل تطور السلطة ويرصدها في مراحل ثلاثة:

« واعلـم أن الدولـة تبتـدئ بخشـونة الطباع ، وشدة البطش ، لتسرع النفوس إلى بـذل الطاعـة ، ثـم تتوسـط بـاللين والاسـتقامة لاسـتقرار الملك وحصول الدعـة ، ثـم تختم بانتشـار الجور وشـدة الضعف لانتقاص الأمر ، وقلة الحزم» .

وهنا يقسم الماوردي أطوار السلطة ـ في ثلاثة متقلبة وهي :

الطـور الأول : والـذي تكـون فيـه محتاجـة إلى تثبيت الأركـان واسـتقرار الأمر ، وبالتـالي فإنها تسـرع باسـتخدام الشـدة لكي تتحقـق لها الرهبـة والمنعـة ـ «تبتدي بتخشـونة الطبـاع ، وشـدة البطـش، لتسـرع النفـوس إلى بـذل الطاعة».

الطـور الثـاني (الوسـيط) : وهنـا تتصـف السـلطة بالاسـتقامة واللين وحدوث الرخاء والرفاه.

الطـور الثـالث (الأخـير) : والذي يختتـم بانتشـار الجور ، وشـدة الضعف لانتقـاض الأمـر ، وهنـا تكون نهايـة السلطة وانهيارها والتى سوف نتوسع في تحليلهـا وبيـان متغيراتهـا وأسـبابها كما أسـلفنا، وينقل المـاوردي عن المتقدمين

تشبيهًا لهذه الأطوار الثلاثة التى تمر بها السلطة «وقد شبه المتقدمون الدولة بالثمرة ، فإنها تبدو حسنة الملمس ، مرة الطعم ، ثم تدرك فتلين وتُستطاب، ثم تنضج فتكون أقرب إلى الفساد والاستحالة»[1] .

وهكذا فإن السلطة في تطورها وحركيتها تنتقل في ـ أشكال معينة ـ وذلك في إطار هذه المراحل الثلاثة، ولم يوضح لنا الماوردي كيفية الانتقال بين الأنواع الثلاثة من التأسيس للسلطة ـ ولكن يبدو أنه كان يقدم تنظيره بصفة أساسية للنوع الثاني من التأسيس ـ تأسيس القوة والتغلب ـ وهو السائد والمنتشر في العصر الذي عاشه ، وقد أعقب الخلافة الراشدة مع الأمويين ،أما النوع الثالث ـ فلم يشهده تاريخنا حتى الآن على الأقل كما سبق أن ذكرنا .

وبهذا نكون قد استعرضنا في هذا المبحث هذا الجانب من نظرية السلطة : مفهومًا ، ونشأة، وتطورًا ، كما يوضحه الإطار الفكري للماوردي ، ويتجلى في كتابه المهم الذي نحلله بين أيدينا .

المبحث الثاني
وظائف السلطة وأدوارها

بعد أن أوضح الماوردي قواعد تأسيس الملك أو السلطة والتي تعرضنا لها في المبحث السابق ، أبان قواعد سياسة الملك أو الممالك وغايتها فيها تحقيق الاستمرار والاستقرار ، ومنع الاختلال والتدهور والانهيار ، وهنا نحاول تناول قواعد سياسة الملك أو كيفية سياسة السلطة أو قيامها بواجباتها ووظائفها ..

يقول الماوردي «أما سياسة الملك بعد تأسيسه واستقراره فتشمل على أربعة قواعد ...» .

لا يختلف الماوردي في رؤيته كثيرًا عن سياق الأفكار السياسية الإسلامية لبقية المفكرين ، إذ يرى أن هذه الوظائف والأدوار تتمحور حول منطقين كبيرين يمكن تسمية كل منهما بوظيفة إطارية تجمع داخلها عدد من الوظائف والأدوار الجزئية[2] وهما :

الوظيفة العقيدية : وتدور حول سياسة الدين وحمايته ، وتشمل الكثير من الأدوار والوظائف الاتصالية الجزئية المتعلقة بها .

(١) المرجع السابق ص ٢٠٦ .
(٢) حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية ، دراسة ، النظرية السياسية الإسلامية ، القاهرة دار النشر والتوزيع

الوظيفة الاستخلافية : وتدور حول سياسة الدنيا وتشمل : وظيفتي العمران والعدل وداخلهما وظائف جزئية أخرى.

وسوف نحاول تقديم قراءة للماوردي من خلال نصه السياسي في هذا الإطار ..

أولا : حراسة الدين : الوظيفة العقيدية .

ـ بداية فإن هذه الوظيفة وإن كانت قد ارتبطت نشأة وتطبيقًا بتأسيس السلطة على الدين ، وما أسماه الماوردي « تأسيس دين» إلا أنها كوظيفية ـ مستمرة أو يجب أن تكون مستمرة ـ في النوعين الآخرين من التأسيس أو على الأقل في النوع الثاني «تأسيس القوة أو ولاية التغلب » ، إذ أن قيامه بهذه الوظيفة مما يساعد على استقرار الملك ، واعطائه نوعًا من الشرعية الواقعية أو شرعية الممارسة ، وإن كان قد افتقد هذه الشرعية لحظة القيام والتأسيس وتم تسويغه بحكم الواقع والضرورة ، هذا إذا قلنا بتدرج الشرعية ، وليس تجزؤها..

بيد أننا قبل الدخول في الموضوع نلفت الانتباه إلى مضمون مفهوم الوظيفة أو الأدوار ـ كما نستخدمه ـ ويعني مجموعة السلوكيات والأفعال والأنشطة التى تقوم بها السلطة لتحقيق الأهداف والغايات المنضوية تحت مقصد حفظ الدين وحراسته ، وبعبارة أخرى هي : «الواجبات» ، و« الفروض الجماعية » أو ما يطلق عليه فروض الكفاية ... إلخ[1] وهي أيضًا «أمانة الله التي أمّن من تقلد أمور الرعية عليها ، ورعيته التى استرعاه فيها واستخلفه على أمورها»[2] وتبلغ هذه الوظيفة في تأصيلها التنظيري ـ مكانة الوظيفة الاطارية أو المركزية الحاكمة ـ يقول الماوردي :

«إن الدين يصلح سرائر القلوب ، ويمنع من ارتكاب الذنوب ، ويبعث على التأله والتناصب ، ويدعو إلى الألفة والتعاطف ، وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها ولا يستقيم الخلق إلا عليها ، وإنما السلطنة وماتم لحفظها ، وباعث على العمل بها» .

ويرى ارتباط مصلحة الجماعة بالقيام

الإسلامية ، ١٩٩٣م ص ٣٥ ـ ٣٨ .

(١) المرجع السابق ص ٥٤ ـ ٥٥ .

بهذه الوظيفة « فلذلك وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل ، واتفاق الكلمة وينقطع به تنازعهم ، وتنحسم به أطماعهم واختلافهم...»[1] .

وقد سبق أن أوردنا المقولة المشتهرة - والمنسوبة إلى عهد أردشير - «واعلموا أن الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه ، لأن الدين أس والملك عماده ، ثم صار الملك بعدُ حارس الدين ، فلابد للملك من أس ، ولابد للدين من حارسه ، لأن ما لا حارس له فضائع ، وما لا أس له فمهدوم»[2] .

وهذه المقولة تؤكد طبيعة التلازم بين هذه الوظيفة والسلطة القائمة عليها ، وهنا يلفت الماوردي أنظار صاحب السلطة أو الطرف الثاني (المستقبل) في الرسالة الاتصالية إلى أنه « ينبغي للملك أن يأنف من أن يكون في رعيته من هو أفضل دينًا منه ، كما يأنف أن يكون فيهم أنفذ أمرًا منه »[3] ويضيف الماوردي مخاطبًا الجوانب النفسية في الأمير الذي يوجه إليه هذه الرسالة الاتصالية الواضحة المعالم والأركان :

«قيل : الملك خليفة الله في بلاده ، ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته ، فالسعيد من وقي الدين بملكه ، ولم يوق الملك بدينه ، فأحيا السنة بعدله ، ولم يمتها بجوره ، وحرس الرعية بتدبيره ، ولم يضعها بتدميره ، ليكون لقواعد ملكه موطدًا ، ولأساس دولته مشيدًا ، ولأمر الله في بلاده ممتثلاً ، فلن يعجز الله استقامة الدين عن سياسة الملك ، وتدبير الرعايا ...»[4] .

فغاية السلطة في تحقيق الاستقرار وتوطيد الأركان ، وتدبير الأمور أمر منوط باستجابتها وقيامها بأمر الدين وحراسته ، إذ جوهر القيام بهذه الوظيفة هو تحقيق مقصد (حفظ الدين)؛ والذي بدوره التعبير العملي عن الحفاظ وإنجاز قيمة (التوحيد) في واقع الممارسة العملية.

وجوانب تحقيق هذه الوظيفة وأبعادها العملية يمكن إيجازها فيما يلي حسب النص السياسي الذي نقوم

---

(٢) رضوان السيد ، المرجع السابق ص ١٩٨ .

(١) المرجع السابق ص ١٩٩.

(٢) المرجع السابق ص ٢١ وقد أورده نقلا عن جمع كبير من المصادر منها : تاريخ الطبري ١/ ٨١٣ ، سراج الملوك ص ١١٣ . أدب الدنيا والدين ص ١٢٩ - ١٣٠ الاعلام لعامري ص ١٥٣ .

(٣) رضوان السيد نص « تسهيل النظر » مرجع سابق ص ٢٠٢ .

بتحليله .

١ ـ إقامة السلطة وتأسيسها على الدين ـ وقد سبق أن تعرضنا لذلك في موضعه ، ولكن الأمر يرتبط بأن يظل هناك ترابطًا واضحًا بين الأمرين على المستوي الفردي حيث تمكن السلطة المسلم من أن يعيش حياته وفق ما تمليه عليه مثاليته الدينية وعقيدته وشريعته ، وأن تظل السلطة محتفظة - ولو على المستوى الاتصالي أو الرمزي - بصلتها بالدين ورموزه، وفي هذا يذكر الماوردي - في أسباب تحول السلطة وتدهورها وانحلالها - « أن يخرج الملك من منصب الدين حتى يتولى عليه غير أهله ، ويظهر منه خلاف عقده ـ فتنفر منه النفوس إن لان وتعانده إن خشن ، تعطيه القلوب وإن أطاعته أجساد »[١]، وسوف نعود لذلك في موضع آخر ...

٢ ـ حماية الدين وقواعده الأساسية ، وذلك من تحريف المبتدعين ومن تخريب المنافقين والمرجفين ، ولعل في ذلك حفاظ على حقيقة كيان المجتمع وثوابته الأساسية المستمدة من عقيدته وشريعته.. ويرى الماوردي أيضًا أن من الأسباب المفضية إلى انحلال الملك وتدهوره « أن يكون الملك ممن قد أحدث بدعة في الدين شنعة ، واختار فيه أقوالاً بشعة يفضي استمرارها إلى تبديله ، ويؤول إلى تغييره وتعطيله..»[٢].

٣ ـ إقامة الكيان الاجتماعي وتأسيسه على القيم الأساسية للعقيدة والمنهج المنبثق منها ... وقد عالج الماوردي ذلك أيضاً في إطار تبصيره للأمير بأن يراعي طبيعة الجسد الاجتماعي والسياسي الذي يحكمه ... لأن المجتمع هنا هو مداد الممارسة والحكم على تصرفات السلطة يقول الماوردي « أن يكون الملك ممن قد استهان بالدين ، وهوّن أهله ، فأهمل أحكامه ، وطمس أعلامه، حتى لا تؤدي فروضه ، وتوفي حقوقه ، إما لضعف عزمه في الدين ، وإما لانهماكه في اللذات ، فيرى الناس أن الدين أقوم ، ولحقوقه وفروضه ألزم فيصير دينه مدخولاً ، وملكه محلولاً...»[٣]، وسوف نعود لذلك فيما بعد.

والذي يبدو لنا أن الماوردي كانت نظرته إزاء مجتمعه إيجابية بشكل عام ،

(٤) المرجع السابق ص ٢٠٣ .
(١) المرجع السابق ص ٢٠٤ .
(٢) المرجع السابق ٢٠٤.

ويري أن واجب السلطة ازاء هذا الكيان من ناحية الدين ، متمثلاً في حراسة الرعية : « حملهم على موجب الشرع في عباراتهم ومعاملاتهم ، وإقامة حدود الله تعالى وحقوقه فيهم...»(١).

ولم يظهر كثيرًا في هذا النص انعكاس أوضاع المجتمع الثقافية والدينية وأحوالهم على ما قدمه الماوردي .

٤ ــ وقد غابت في كتاب الماوردي أحد أهم جوانب الوظيفة العقيدية وأبعادها المتعلقة بكيفية التعامل مع العالم الخارجي وموقع السلطة منه ... أين منطق الدعوة والاتصال .. بل أين مبدأ عالمية الدعوة .. وأين موضع الجهاد في إطار الوظيفة العقيدية ؟

صحيح أن الماوردي ــ كما سنرى ـ تكلم عن « تدبير الجند » ولكن بأي معنى .. يقول عنهم « بهم يقهر حتى يسوس ، وإذا عجز بفسادهم صار مقهورًا ، وإن ساسهم بحزمه حتى انقادوا كان لهم بالقوة سلطانًا ،وكانوا بالطاعة له أعوانًا » .

لا يفسر هذا الأمر من وجهة نظرنا سوى تراجع الدولة وانهيارها ــ كما أسلفنا في المقدمة ـ فالدولة قد انكمشت وتقوقعت بل وغزيت من أطرافها ، بل وتمزقت من داخلها وصار خليفتها إسمًا وشكلاً لا يملك من خاصة أمره ـ ذاته ـ شيئًا ، وازدهرت الشعوبية .. وانتشرت إمارات وحكام التغلب .. فمن المنطقي ألا يذكر مؤلفنا الواقعي عن هذا الجانب شيئًا خاصة في ضوء ما ذكرنا عن طبيعة هذا النص السياسي وأهدافه الاتصالية .

وهكذا فإن الماوردي قدم رؤية تنظيرية مركزة لما فصله من الأحكام السلطانية حيث يقول « إن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا » ويذكر عشرة وظائف ما يتعلق منهم أو يندرج في اطار الوظيفة العقيدية هي :

ـ حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة ، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذ بما يلزمه من الحقوق ، ليكون الدين محروسًا من الخلل والأمة ممنوعة من الزلل .

ولكنه يعود هنا ليذكر ما لم يذكره في « تسهيل النظر » الذي نقوم بتحليله.

ـ جهاد من عائد الإسلام بعد الدعوة

(٣) المرجع السابق ص ٢٠٣.

حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله في إظهاره على الدين كله[1] .

ولكن يبدو أن ذلك كان جريًا - في هذا المؤلف - على عادة بقية المؤلفين ومسألة المقارنة بين كتابه وأبو يعلى الفراء أسلفنا الحديث بصددها تشير إلى شئ من هذا القبيل .

ثانياً : الوظيفة الاستخلافية :

- وتشمل هذه الوظيفة على سياسة الدنيا وحسب الماوردي « سياسة الملك بعد تأسيسه واستقراره ، وتشمل على أربعة : عمارة البلدان ، وحراسة الرعية، وتدبير الجند ، وتقدير الأموال!! [2].

وهذه الوظيفة مساندة للوظيفة العقيدية وتابعة لها ، وهي مركبة من وظيفتين كل منها بدورها تنقسم إلى وظائف فرعية كالتالي :

أ) وظيفة العمران :

وقد ذكر الماوردي في قواعد سياسة الملك « عمارة البلاد » - وقد استخدم ابن خلدون فيما بعد مفهوم العمران البشري ، ويحدثنا التنزيل عن المفهوم في قوله تعالي : ﴿ **هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**﴾ (هود / ٦١) ، وهو مرتبط بالوظيفة العقيدية - كما أسلفنا - وإلى ذلك يشير التنزيل ﴿**إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللَّهَ** ﴾ (التوبة : ١٨) .

ويفصل الماوردي في ذكر وظيفة العمران « ... فإما القاعدة الأولى وهي عمارة البلدان ، فالبلاد نوعان : مزارع، وأمصار .. فأما المزارع فهي أصول المواد التي يقوم بها أود الملك ، وتنتظم بها أحوال الرعايا ، فصلاحها خصب وثراء ، وفسادها جدب وخلاء .. وأما الأمصار فهي الأوطان الجامعة .. وهي نوعان : مصر مزارع وسواد ، ومصر فرصة تجارة ... » .

ويري الماوردي أن هذه الوظيفة منوطة بشكل أساسي بالسلطة، يقول: «وحفظ السلطان في عمارة البلدان والأوطان أو في من حفظ رعيته، لأنه أصل هم فروعه، ومتبوع هم أتباعه»[3].

ونلاحظ أن الماوردي لم يركز على المزارع - قدر تركيزه على الأمصار أو

(١) المرجع السابق ص ١٢٤ .

(١) أبو حسن الماوردي ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، القاهرة ، مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده، ط ١٢ ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ، ص ١٥ - ١٦ .

(٢) رضوان السيد (تحقيق) نص : تسهيل النظر ، مرجع سابق ص ١٢٧ .

«الأوطان الجامعة » والتي يقدم بصددها رؤية ـ على قدر معقول من التفاصيل ـ فهو يذكر :

ـ غايات عمارة المدينة : السكون والدعة ، وحفظ الأموال ، وصيانة الحريم ، والحصول على المتاع والصناعة، والتعرض للكسب وطلب المادة .

والأهداف الثلاثة الأول ـ كما يقول رضوان السيد ـ تشير إلى أن الريف الإسلامي في ذلك الوقت كان يعاني مشكلة أمنية مستعصية ـ وذلك بمفهوم ومنطق المخالفة ـ ولكي تستطيع المدينة أن تحقق الأهداف المرجوة منها ثمة مجموعة من الشروط منها : توافر المياه ، وإمكان الميرة من الريف القريب ، واعتدال مناخ المكان ، ووجود ضواحي خصبة ، وحصانة الموقع .

فإذا توافرت هذه الشروط استقر لمصر واستمر ، واستحال زواله (١) ووظيفة العمران تتحقق من خلال وظيفتين فرعيتين هما : الوظيفة الانمائية، والوظيفة الأمنية ، وحينما طالب التنزيل المسلمين بتحقيق غايات الوظيفة العقيدية والاستخلافية قرن ذلك بأنه حقق لهم (الإنماء) من جانب و(الأمن) من جانب آخر ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ (٣) الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ (قريش/ ٣).

وجعلت مسألة تحقيق الغاية له منوطه بتوفير أسبابها ﴿ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ (إبراهيم / ٣٧) .

وقد اتضح ذلك مما أورده الماوردي بصدد حراسة الرعية ــ وضمنها عشرة أشياء منها :

أ) تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين ، والتخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين .

ب) كف الأذي والأيدي الغالبة عنهم .

جـ) أمن سبيلهم ومسالكهم .

د) القيام بمصالحهم في حفظ مياههم وقناطرهم .

هـ) تقديرهم وترتيبهم على أقدراهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دين وعمل، وكسب وصيانة، إذ تدور هذه الحقوق حول الوظيفتين (الإنمائية)،

(٣) المرجع السابق ص ٢١ .

و(الأمنية) لتسهمان بعد ذلك في تحقيق عمارة البلدان أو وظيفة العمران والذي يبدو لنا أن ما ذكره الماوردي بصدد تدبير الجند يتعلق أساس بالوظيفة الأمنية ـ أي بالتأمين الداخلي للسلطة الحاكمة ـ ولا يدور حول أية أبعاد تتعلق بالفيضان الخارجي أو الجهاد أو نشر الدعوة ـ كما أسلفنا القول ـ فالماوردي يعيش في إطار دولة سلطانية ، وإمارات قامت على أساس الاستيلاء والتغلب فهي تستند على القوة المجردة التي يمكن أن تهدد كل لحظة ـ إذا كانت عصبية القوة قد ضعفت بعد المرحلة الأولى لصعود السلطان ـ ولذلك لابد من تعامل من نوع معين مع الجند ـ حفظة النظام وسدنته ـ إذ ينبه الماوردي السلطان إلى ضرورة قضاء حاجات الجند بدقة وسرعة لتظل هيبته فيما بينهم، ثم يطلب إليه إنصافهم ـ حسب أقدارهم وغنائهم لا حسب الحب والبغض ـ وأخيرًا فإن الماوردي ينصح السلطان بضرورة بناء استخباراتي محكم يأتيه بأخبارهم كلها خشية حدوث مؤامرات عليه في صفوفهم أو بين ضباطهم [1] .

يقرر الماوردي في ذلك « أما القاعدة الثالثة ـ وهي تدبير الجند ـ فلأن بهم ملك حتى قهر ، واستولى حتى قدر ؛ فإن صلحوا كانت قوتهم له، وإن فسدوا صارت قوتهم عليه .. وتدبيرهم الذي يحفظ عليهم طاعتهم ويستخلص به نصرتهم يكون بأربعة شروط.. »[2] .

وفي النهاية فإن الماوردي يرى أن السلطان إذا قام فيهم بهذه الحقوق فهي السياسة العادلة والسيرة الفاضلة التي تستخلص بها طاعة الرعية ، وينتظم بها المملكة .

٢ ـ وظيفة العدالة :

وهي وظيفة تعبر عن قيمة محورية في بناء القيم الإسلامي ، فالعدالة قيمة كلية محورية وفريضة ، فعلى السلطة التزام مبدأ العدالة في جميع تصرفاتها داخليًّا وخارجيًّا ـ مع المسلم وغير المسلم ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ** ﴾ (النحل / ٩٠)، ﴿ **وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى** ﴾ (المائدة / ٨)، وبالتالي

---

(٢) المرجع السابق ص ٩٠ .

(١) المرجع السابق ٩٠ .

فإن هذه الوظيفة تقدم الإطار الذي يحمي ممارسة بقية الوظائف ويسهم في فعالية هذه الممارسة .

والعدالة - ليست كما يقدمها التصور الغربي - والتي تعني ما هو مطابق للقانون وحتى وإن تطور هذا القانون لكي يصبح تعبيرًا عن واقع الدولة وحياتها ، فسوف يظل مفهومها شكليا وقاصرًا ومرتبطًا بولاية القضاء .

فالعدالة - في الرؤية الإسلامية - تعني: إعطاء كل ذي حق حقه حتى في حالة الاختلاف والبغض ، والشعور بالاستقرار ، والمعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات .. وهي عنصر من عناصر ممارسة وظائف الدولة ، والقيام بهذه الوظائف ينبغي أن يكون مرتبطًا ومختلطًا بمفهوم العدالة ، كما أن السياسة الإسلامية توصف بالعادلة ــ فهي منطق كلي يأطر جميع المفاهيم[1] .

ويحاول الماوردي أن يحدد مقومات وظيفة العدل في اطار أربعة مفاهيم ومدركات أساسية هي : الرغبة ، والرهبة ، والانصاف ، والانتصاف «وأصل ما تبنى عليه السياسة العادلة في سيرة الرعية بعد حراسته الدين وتخير الأعوان أربعة : الرغبة والرهبة والإنصاف والانتصاف، فأما الرغبة فتدعو إلى التآلف ، وحسن الطاعة ، وتبعث على الإشفاق ، وبذل النصيحة ، وذلك من أقوى الأسباب في حراسة المملكة ، وأما الرهبة فتمنع خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد حذرًا

(٢) المرجع السابق ٢١٤ ـ ٢١٥ .

(١) يلاحظ الباحث ان معظم المفكرين السياسيين المسلمين تناولوا هذه الوظيفة بكونها تعبيرًا عن منطق كلي شامل يغلف جميع المدركات السياسية التي تندرج في إطار السلطة السياسية ووظائفها .

فالماوردي يكرر التأكيد في أدب الدنيا والدين على هذه المعاني (راجع ص ٢٩ ـ ٣٢) .

وهو يرى في التحفة الملوكية في الآداب السياسية « أول شيْ يجب علي ولي الأمر العمل به نشر العدل الذي هو صلاح العالم ، إذ هو الاساس الذي ينبني عليه نظام الملك لأنه أساس الدين ، وهو ميزان الله في الأرض ، ويؤكد أن الجور يفسد ضمائر الخلق ، ولكل جزء من الجور قسط من الفساد حتي يستكمل » راجع :

ـ أبو الحسن الماوردي ، التحفة الملوكية في الآداب السياسية (تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم)، الاسكندرية، موسسة شباب الجامعة . د . ت .

أما ابن خلدون فإنه يخصص فصلاً في مقدمته بعنوان « فصل في أن الظلم موذن بخراب العمران » يقول فيه « إن الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم هي ما ينشأ عنه من فساد العمران ، وخرابه ، وذلك موذن بانقطاع النوع البشري» .

ـ عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة (تحقيق : د. علي عبد الواحد وافي) ، القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٦٤ .

أما عبد الرحمن الكواكبي فيقول في مقدمة كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) « إن البدع التي شوشت الإيمان، وشوهت الأديان تكاد كلها تسلسل بعضها من بعض ، وتتولد من عرف واحد هو المراد ألا وهو الاستعباد . وقد يبلغ الاستبداد بالأمة بحيث لو دفعت للرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأحهرمن النور» .

– عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، مصطفي البابي الحلبي وشركاه د. . ت ص ١٧ ـ ٢٢ وراجع أيضًا :

من السطوة وإشفاقًا من المؤاخذة، وذلك أقوى الأسباب في تهذيب المملكة ، وأما الإنصاف فهو عدل يفصل بين الحق والباطل يستقيم به حال الرعية وتنتظم به أمور المملكة ، فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها ، ويغلب جورها على عدلها .. وأما الانتصاف فهو استيفاء الحقوق الواجبة، واستخراجها بالأيدي العادلة ، فإن فيه قوام الملك ، وتوفير أمواله ، وظهور عزه ، وتشييد قواعده وليس في العدل ترك ما من وجهه ، ولا أخذه من غير وجهة ، بل كلا الأمرين عدل ، لا استقامة للملك إلا بهما »[1] .

هذه المدركات والمفاهيم الأربعة تحدد مقومات وظيفة العدالة ــ كوظيفة كلية كما يقدمها الماوردي .. « فالسياسة العادلة والتي تتم في إطار حراسة الدين » تقوم على أساس المقومات الأربعة السالفة الذكر والتي تعني :

أ ــ تحقيق حالة من الشعور بالاستمرارية والاستقرار على المستوى المجتمعي ، فالرغبة تؤدي إلى التآلف والطاعة والانسجام فيحدث نوع من حسم أهل الفساد وردعهم وزجرهم وذلك بالرهبة .

ب ــ المعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات .. هو جوهر قيمة « الإنصاف » ؛ « ويفرق الماوردي ما بين العدل والإنصاف في الحقوق الخاصة، وليس يخرجان بهذا الفرق من الاشتراك في الحق ، كما أن بمثله يكون ما بين الجور والحيف ، ولا يمنع من الاشتراك في الباطل ، وقد قيل : من عدل في سلطانه استغنى عن أعوانه».

جـ ــ إعطاء كل ذي حق حقه حتى في حالات البغض والاختلاف وهو جوهر قيمة « الانتصاف »، فهو كما يرى الماوردي « استيفاء الحقوق الواجبة، واستخراجها بالأيدي العادلة فإن فيه قوام الملك ... وليس في العدل ترك مال من وجهة ، ولا أخذه من غير وجهة ، بل كلا الأمرين عدل ، لا استقامة للملك إلا بهما .. » ويضيف أن الأوضاع قد تجبر السلطة في بعض الأحيان بعكس ذلك « ... تلجئه الحوادث إلى ترك ما يستحق إلى أن يأخذ ما لا يستحق ، فيصير في الترك

---

[1] حامد عبد الماجد : الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية ، رسالة ماجستير ، مرجع سابق ، ص ١٩٤ ـ ١٩٩ .

جائرًا على ملكه وفي الأخذ جائرًا على رعيته ، فلا ينفك في الحالين أن يكون خاطئا ملوما ، وجائرًا مذمومًا »[1] .

والسياسة العادلة ـ كما سبق القول ـ والتي تتم في إطار حراسة الدين ، تعد منطلقًا ومنطقًا كليًّا يسيطر على جميع المدركات والممارسات المتعلقة بوظائف السلطة السياسية ..

والذي يبدو لنا أن هذه الوظيفة إنما تتحقق في مضمونها ومدركاتها الكلية من خلال وظيفتين فرعيتين هما : الوظيفة التوزيعية ، الوظيفة الجزائية تتكاملان معًا في تحقيق وظيفة العدالة وترجمة المدركات والقيم الكامنة خلفها على النحو التالي :

١ ـــ الوظيفة التوزيعية (تقدير الأموال) :

العدالة في النظرة الإسلامية ـ مساواة إنسانية ينظر فيها إلى تعادل جميع القيم ـ بما في ذلك القيم الاقتصادية البحتة ، وترك المواهب تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الأهداف العليا للحياة ـــ فهذه النظرة لا تقر بالمساواة ـــ بمعناها الحرفي الضيق ، إذ تنطلق من تفاوت الجنس البشري كحقيقة مطلقة من ناحية ، وأن العمل هو أساس الملكية ومالها من حقوق من ناحية أخرى .

والوظيفة التوزيعية تعني منطق (التوازن) ـ في مستوي المعيشة ـ وليس في مستوى الدخل ـــ بحيث يكون المال موجودًا ومتداولاً بين أفراد المجتمع ككل، ويمنع أن يكون المال دولة بين الأغنياء فقط ﴿ **كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُم** ﴾ (الحشر / ٧) أو أن يسخر لتحقيق مآرب سياسية ﴿ **وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ** ﴾ (البقرة / ١٨٨) بحيث يعيش جميع أفراد المجتمع مستوي معيشي ـ هو حد الكفاية ـ مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى تتفاوت بموجبها المعيشة[2] حسب القدرات ـــ ولكنه تفاوت « درجة » محكومة ، وليس تناقصًا كليًّا .

وقدم الماوردي رؤية تحليلية لهذه الوظيفة التوزيعية والتي أسماها «تقدير

(١) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، مرجع سابق ص ٢٢٧ .
(١) المرجع السابق ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ .
(٢) راجع حول تأصيل الوظيفة التوزيعية .
ـ حامد عبد الماجد ، مرجع سابق ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .
ـ محمد أنس الزرقا ، عشرون طريقة للتوزيع في إطار الشريعة الإسلامية الكويت ، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، عدد (١)

الأموال»، ففي البداية يوضح أهميتها ، ومدى علاقتها بوظيفة العدل أو ما يطلق عليه « السياسة العادلة »، يقول الماوردي : « أما القاعدة الرابعة وهي تقدير الأموال ؛ فلأنها المواد التي يستقيم الملك بوفورها . ويختل بقصورها ، وتقديرها على الملوك مستصعب لأنهم يرون بفضل القدرة بلوغ كل غرض ، ودرك كل مطلب ، فإن وصلوا إليه بالأسهل الألطف وإلا توصلوا بالأصعب الأعنف » .

ويربط الماوردي بين وظيفة العدالة وكيفية القيام بالوظيفة التوزيعية وتحقيق السعادة يقول : « أقاموا بفضل الحزم على السياسة العادلة حتى وقفت بهم القدرة على تقدير الأموال أن يعتبر بما استدام حصوله ، ويسهل وصوله ، ولم يحتج معه إلى التماس معوز ، وارتياد متعذر اعتدلت ممالكهم ، وتعدلت مطالبهم ، فلم يعجزوا عن حق ، ولم يتعدوا إلى باطل ، وكان الظافر بهذه الحال منهم هو الملك السعيد ، ورعيته به أسعد الرعايا »[(١)] .

ويقدم الماوردي تأصيلاً نظريًّا للوظيفة التوزيعية على درجة كبير من التكامل :

فالأموال - كما يقول - تقديرها معتبر من وجهين ، أحدهما تقدير دخلها ، وذلك مقدر من أحد وجهين ، إما بشرع ورد النص فيه بتقديره ، فلا يجوز أن يخالف ، وإما باجتهاد ولاة العباد فيما أداهم الاجتهاد إلى وضعه وتقديره، ولا يسوغ أن ينتقض ، وإذا ردت إلى القوانين المستقرة ثمرت بالعدل، وكان إضعافها بالجور ممحوقًا».

فهذا الجانب يتعلق بإيرادات السلطة (أو دخلها) وهو يأتي من أحد طريقين محددين ومقررين :

١ ـــ ما ورد فيه نص من الشرع بتقديره : كالزكاة، والركاز .. ألخ وهذا لا يجوز أن تحدث فيه أية مخالفة لأنه نص واضح.

٢ ـــ ما يخضع في تقديره لسلطة ولاة الأمور واجتهادهم ، وليس هناك مبرر لرده[(٢)] .

ثم يربط الماوردي ـــ مرة أخري ـــ هذا الجانب بوظيفة العدل والسياسة

١٩٧٩م ص ٢٢ - ٣٨ .

(١) رضوان السيد (تحقيق) ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر ...مرجع سابق ، ص ٢٢١ .

(٢) راجع حول سلطة ولي الأمر في الشريعة الإسلامية في فرض أعباء مالية على المواطنين :

العادلة في قوله « وإذا ردت إلى القوانين المستقرة ثمرت بالعدل ، وكان إضعافها بالجور ممحوقاً .. »

ويضيف الماوردي الجانب الثاني - في تقدير الأموال - والمتعلق بـ « النفقات » يقول « والثاني تقدير خرجها ، وذلك مقدر من وجهين ، أحدهما بالحاجة فيما كانت أسباب لازمة أو مباحة .

والثاني : بالمكنة حتى لا يعجز منها دخل ، ولا يتكلف معها عسف »[1] هذا الجانب يتم التصرف فيه في أحد طريقين أو بحدين :

١ ـــ لتغطية الحاجات التي أسبابها لازمة أو مباحة كشراء الغذاء أو المساكن .. الخ .

٢ ـــ في إطار الإمكان (أو قدر الطاقة) التي يكفيها الإيرادات ولا يكون الإنفاق فيه أي قدر من الظلم .

ويحدد الماوردي ـــ في مقابلته بين الإيرادات والنفقات ـــ بالنسبة للسلطة أحوال ثلاثة نستعرضها فيما يلي :

يقول الماوردي « ثم لا يخلوا حال الدخل إذا قوبل بالخرج من ثلاثة أحوال.. » .

الأول : زيادة الايرادات عن المصروفات :

يقول الماوردي « أحدهما : أن يفضل الدخل عن الخرج ، فهو الملك السليم ، والتقدير المستقيم ، ليكون فاضل الدخل معقدًا لوجوه النوائب ، ومستحدثات العوارض ، فتأمن الرعية عواقب حاجته ، ويثق الجند بظهور مسكنته ، ويكون الملك قادرًا على دفع ما طرأ من خطب ، أو حدث من فرق، فإن للملك فنونًا لا ترتقب ، وللزمان حوادث لا تحتسب »[2] .

يري الماوردي أن هذه الحالة التي تزيد فيها الإيرادات عن النفقات هي الحالة التي تكون فيها السياسة مستقيمة والسلطة سليمة، إذ أن فائض الإيرادات يمكن الاستعانة به لمواجهة الظروف الطارئة بكل ما يترتب عليها من مخاطر غير متوقعة .

الثاني : نقص الإيرادات عن المصروفات :

يقول المارودي « ... والحال الثانية أن يقصر الدخل عن الخرج ، فهو الملك المعتل والتدبير المختل لأن السلطة بفضل قدرته يتوصل إلى كفايته كيف قدر ، فيتناول ما وجب . ويطالب بما لا يجب

ـ صلاح الدين سلطان ، سلطة ولي الأمر في الشريعة الإسلامية في فرض وظائف مالية ، (رسالة ماجستير في الشريعة الإسلامية)، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ م ، ص ١٧٥ ـ ١٧٦ .

، وتدعو الحاجة إلى العدول عن لوازم الشرع وقوانين السياسة إلى حرف يصل به إلى حاجته ويظفر بإرادته ، فيهلك معه الرعايا ، وينبسط عليه الأجناد ، وتدعوهم الحاجة إلى مثل ما دعته فلا يمكن قبضهم عن التسلط وقد تسلط ، ولا منعهم من الفساد وقد أفسد ، فإن استدرك أمره بالتقنع ، وساعده أجناده على الاقتصاد ، وإلا فإلى عطب ما يؤول الفساد »[١] .

وهذا الحالة عكس الأولى تقل الايرادات عن المصروفات ، وتكون السياسة مختلة وغير منضبطة بأية حدود أو ضوابط ، والسلطة معتلة قد أصابها الوهن والأمراض، فالسلطان يستخدم قدرته للحصول على ما يريد بدون وجه حق؛ فيجور على الرعية ، ويتجرأ أجناده على التسلط والفساد لأنهم رأوه يفعل الشئ ذاته ... وبذلك تؤول الأمور إلى فساد ...

الثالث : تساوي الإيرادات والمصروفات :

يقول الماوردي «... والحالة الثالثة ، أن يتكافأ الدخل والخرج حتى يعتدل ولا يفضل ، ولا يقصر ، فيكون الملك في زمان السلم مستقلاً ، وفي زمان الفتوق والحوادث مختلاً ؛ فيكون لكل واحد من الزمانين حكمه ، فإن ساعده القضاء بدوام السلم كان على دعته واستقامته ، وإن تحركت به النوائب كده الاجتهاد ، وثلمه الأعوان ، فيجعل الملك ذخيرة نوائبه في مثل هذه الأحوال الإحسان إلى رعيته ، وتحكيم العدل في سياسته ، ليكون بالرعية مستكثرًا ، وبالعدل مستثمرًا »[٢] .

وفي هذه الحالة تتساوى الإيرادات مع المصروفات ، وهناك يفرق الماوردي بين زمان السلم والذي تكون فيه السلطة مستقرة ومستقلة في أمورها ، وإذا ساعدت الظروف السلطة باستمرار هذا الوضع فإنها تستمر على هدوئها واستقرارها .

وبين زمان الفتوق والحوادث تكون السلطة مختلة ، وهنا يداوي السلطان حالة الاختلال هذه بالإحسان إلى رعيته، وإقامة العدل بينهم وفي

(١) رضوان السيد (تحقيق) ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر .. مرجع سابق ص ٢٢٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٢ .

سياسته..

هكذا قدم رؤية على درجة عالية من التكامل والتجديد ، وإزاء الوظيفة الأخيرة لنا وقفة ..

٢ـ الوظيفة الجزائية :

تخلق الوظيفة الجزائية الاطار الذي يسمح باحترام بقية وظائف السلطة ، ويحقق لها فعالية الممارسة وبالتالي إنجاز أهدافها ومقاصدها ، كما أنها ترتبط بتحديد ما يقع على عاتق الدولة بخصوص الإخلالات التى تحدث في ممارسة الوظائف الأخرى ، والقيام بها ، والواقع أن احتكار السلطة للجزاء ـ بقسميه السلبي والإيجابي ـ وبالذات استخدام أدوات العنف في الإطار المشروع ـ يقترب من مبدأ « إقامة حدود الله » و« القصاص» في الرؤية الإسلامية وكليهما في تعبيرهما النظامي منوط بالسلطة الشرعية ، وليست الوظيفة الجزائية ـ ذات طابع تنفيذي ـ منوطة بالسلطة التنفيذية كما قد يتبادر إلى الأذهان ؛ ولكنها وبالأساس ترتبط بالنواحي التشريعية والقضائية ، فالتشريع يحدد الجزاء ، والقضاء ينزله على الواقعة المعنية حكمًا ، والحاكم والأمة يكفلان عملية إنفاذه ..

وإذا كانت العملية الأخيرة ـ التنفيذ بإقامة الحدود أو القصاص .. الخ ـ ليست مما يُختلف بصدده ، فإن العمليتين التشريعية والقضائية تحتاجان لفهم من نوع معين في ضوء الخبرة الإسلامية وكتابات الفكر السياسي المعبرة عنها :

أ) عملية تحديد الجزاء هي عملية ـ تشريعية ـ ترتبط بإحراز مؤهلات علمية موضوعية ـ ولا ترتبط بظاهرة التصويت أو الإرادة العامة ـ وإنما يتولاها الفقهاء من أهل الاختصاص ـ بالمعنى العام لهم ـ وتدور حول « تخريج الأحكام » أي مقابلة ما يستجد في حياة الناس من وقائع وأحداث بأحكام شرعية بحيث تبقى واقعات الحياة وأحداثها محكومة بالإطار الشرعي ..

إذ أن لكل واقعة حكم ـ لو عن طريق القياس وتعدية حكم واقعة على أخرى تأسيسًا على العلة المشتركة المنضبطة بينهما ـ وتظل محاولات تحديد نطاق معين لهذه العملية مرنًا وخاضعًا لمستجدات الوقائع وتطوراتها ، بحيث تظل الحياة دومًا محكومة بضوابط الشريعة(١) .

ب) عملية تطبيق الجزاء بمعنى إنزال

الحكم الشرعي على واقعة معينة ـ وهي كما سبق القول ـ وظيفة القضاء ـ ولن نفيض في ضمانات استقلالية القضاء في الشريعة والخبرة الإسلامية التي لم تشهد واقعة لسلطة عزلت قاضيًا أو عدلت حكمًا له(٢) ، وقد عرف القضاء المتخصص «ولاية النظر في المظالم» ، وكذلك «القود» ومسألة تفريد العقاب(٣).

ـ أما مسألة توقيع العقوبة أو إنزال الجزاء فإنها تظل في الواقع منوطة بسلطة ولي الأمر التنفيذية .

ـ ولا يذكر الماوردي تفصيلاً لهذه الجوانب المتعلقة بالوظيفة الجزائية ـ وإنما يشير إليها سريعًا ـ ففي القاعدة الثانية : (حراسة الرعية) يرى : «والذي يلزم الملك في حقوق الاسترعاء عليهم عشرة أشياء .. « .. الرابع : استعمال العدل والنصفة معهم ، والخامس : فصل الخصام بين المتنازعين منهم ، والسابع : إقامة حدود الله تعالى وحقوقه فيهم»(٤) .

ـ فثمة تركيز على قيمة العدل ، وإعطاء كل ذي حق حقه من الرعية بالإضافة إلى إقامة حدود الله تعالى وحقوقه في الرعية ، وذلك كله يدور حول الجوانب أو الأبعاد (التنفيذية) أو السلطة التنفيذية المنوطة بالأمير أو الوالي وهي ما يطلق عليه لبعض الأبعاد الإجرائية للعدالة ..

ـ كما يعرض الماوردي أيضا لعملية تطبيق الجزاء وإنزال الحكم الشرعي على واقعة معينة بقوله « .. والخامس : فصل الخصام بين المتنازعين منهم .. » وتلك وظيفة القضاء كما أسلفنا القول.. ويظهر من كلام الماوردي عن القضاة ـ أو السلطة القضائية ـ وهي أحد أهم أعمدة السلطة فهم « عماد مملكته ، وقواعد دولته ..» ـ أنه ينوط بوظيفتهم مكانة رفيعة يقول :« هم موازين

---

(٢) رضوان السيد (تحقيق) ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، مرجع سابق ص ٢٢٣ .

(١) راجع هذه الدراسة القيمة حول استمرارية الاجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية وتنزيلها على الوقائع المستجدة والنوازل الحادثة : جلال الدين السيوطي ، كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض (حققه : خليل الميس) . بيروت: دار الكتب العلمية ، ط١، ١٩٨٣م، ص ٩ ـ ١٣ .

(٢) أحمد هريدي ، القضاء في الإ سلام ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦١م ص ٨٠ ـ ٩٠ .

د. حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية .. مرجع سابق ص ١٨٨ ـ ١٩٠ .

(٣) يروي السيوطي ـ في القود وهو أحد صور وأشكال الجزاء والمحاسبة على الخطأ في أطار القيام بالوظائف العامة ـ واقعة تعدى أحد الولاة على واحد من الرعية .. وكيف رأي الخليفة عمر ـ رضى الله عنه ـ أن العامل أوالوالي قد خرج عن حدود ولايته ، وأن معاملته الشاكي لم تكن موافقة للحق وللعدل ، وأن سببها لم يكن ناشئا عن العمل ، وليس فيه شئا من النية الحسنة لذلك «ألزم عامله أن يقيد

العدل ، وحراس السنة باتباعها في أحكامهم، وبهم ينتصف المظلوم من الظالم في رد ظلامته، والضعيف من القوي في استيفاء حقه».. ولذلك فإن الماوردي يذكر شروطًا لاختيار القضاة «والذي تقتضيه السياسة في اختيارهم بعد الشروط المعتبرة فيهم بالشرع أن يكون القاضي حسن العلانية ، مأمون السريرة، كثير الجد ، قليل الهزل ، شديد الورع ، قليل الطمع ، قد صرفته القناعة عن الضراعة، ومنعته النزاهة من الشره ، وكفه الصبر عن الضجر ، وصده العدل عن الميل ، يستعين بدرسه على علمه ، وبمذاكرته على فهمه ، لطيف الفطنة ، جيد التصور ، مجانبًا للشبه ، بعيدًا عن الريب، يشاور فيما أشكل ، ويتأتى فيما أعضل »[1] .

غير أن ما يلفت الانتباه في هذا الصدد أن الماوردي لم يشر في هذا النص لا إلى عملية تحديد الجزاء - والتى هي لب العملية التشريعية - ولا إلى القائمين عليها من الفقهاء ، والمجتهدون.. فلماذا هذا الغياب؟

الواقع « إن الوظيفة التشريعية كانت مستوعبة في الشريعة الإسلامية ، و لم تكن تصدر بأحكام الشريعة قوانين يطبقها القاضي ، الذي كان يستقى أحكامه مباشرة من كتب الفقه الخاصة بمذهبه»[2] .

كما أن الفقهاء أو المجتهدين - لم يكونوا أو على الأقل لم تكن مذاهبهم واجتهاداتهم يتم الالتزام بها على أساس أنها نابعة من سلطة وإنما بمقدار مالها من إقناع وحجية وقبول لدى جمهور المسلمين ، فمدار الالتزام بها على أساس مقدار حجيتها وليس كونها صادرة عن سلطة معينة.، ولذلك نجد أن الماوردي عندما تحدث عن أربعة طبقات هم « عماد مملكته ، وقاعدة دولته» أي أنهم أعمدة السلطة وأركان الدولة - ذكر « الطبقة الأولى : الوزراء، الطبقة الثانية : القضاة والحكام ، الطبقة الثالثة : أمراء الأجناد ، الطبقة الرابعة : جباة الأموال وعمار الأعمال» و لم يذكر من بينهم الفقهاء وأهل الاجتهاد الذين يمكن القول أنهم كانوا أقرب إلى « مؤسسات الأمة» منهم إلى بنية السلطة الحاكمة في ذلك الوقت ولذلك

من نفسه للمتضرر ، لولا أن الشاكي عفا عنه لأستتم القود» راجع : جلال الدين السيوطي ، المرجع السابق ص ٣٢ - ٣٥ .

(٤) رضوان السيد (تحقيق) ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر .. مرجع سابق ص ٢١٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

لم يرد لهم ذكر في نص الماوردي.

وخلاصة الأمر فإن منطق الغدل هو الذي يسود ممارسة الوظيفة الجزائية ، بحيث تعتبر قيمة عليا تستند إليها كافة الاجراءات والتدابير وترتبط بها برباط وثيق ..

وفي النهاية فإن الوظيفتين الجزائية والتوزيعية كما يقدمها الماوردي يتكاملان معا ليتحقق منطق وظيفة العدل ، والتى تتكامل بدورها مع وظيفة العمران وتحكم ممارساتها (سواء الانمائية ، والأمنية) ليشكلوا جميعًا الوظيفة الاستخلافية - والتى تعد - كما أسلفنا القول - وظيفة تابعة ومساندة للوظيفة العقيدية»[1] .

- وباستقراء كل ما سبق يمكن الوصول إلى تنظير الماوردي - كما ورد في هذا النص السياسي - لوظائف السلطة، هذه الوظائف التي تستبطن منظومة القيم الإسلامية وممارستها تترجم مقاصد هذه القيم وغاياتها ..

وإذا كانت القيم تتصاعد لكي تصب في قيمة عليا ومحورية (قيمة التوحيد) ، وكذلك الأمر بالنسبة للمقاصد (مقصد حفظ الدين) ؛ فإن الوظيفة العقيدية للسلطة - حسب التحديد السابق - جوهرها قيمة التوحيد ومقصدها حفظ الدين ، وقياسًا على ذلك فإن وظائف السلطة تشكل منظومة متصاعدة لتصب في الوظيفة الأساسية والمحورية للسلطة، وهي الوظيفة العقيدية أو في بعض التنظيرات الوظيفة الاتصالية للسلطة ..

المبحث الثالث

اختلال السلطة وانهيارها

«فساد الزمان ، وتغير الأعوان»

إذا كان استقرار السلطة منوطًا بالقيام بالوظائف - التى أسلفنا الحديث عنها - فإن عدم القيام بها أو القيام ببعض الجوانب والتقصير في البعض الآخر، يؤدي إلى تعرض السلطة لمجموعة من الاختلالات يمكن أن تقود في نهاية الأمر إلى انهيارها ، والماوردي يرى أن ظاهرة السلطان - أو السلطة - ظاهرة بشرية وطبيعية وبالتالي «يجري على السلطان سنن الأكوان ، حيث يعيش القوة والمنعة ، ويعتريه الضعف ،

---

(٣) طارق البشري ، في المسألة الإسلامية المعاصرة .. الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ، القاهرة : دار الشروق ، ط١ ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م ص ٤٠ .

(١) حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية .. مرجع سابق ، ص ١٩٩ .. مما يؤيد ما نذهب إليه في هذا الصدد هو رؤية ابن تيمية الذي يرى «جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، فإن الله

ويصاب بالاختلال والاعتلال» وقد تناول أكثر المفكرين السياسيين الإسلاميين - هذا الموضوع بل إن الماوردي قد تناوله بطريقة أكثر عمقًا في نصوص سياسية أخرى وليس في هذا النص موضع التحليل[1] ، ورغم أن الماوردي يعالج الموضوع بشكل مباشر ويجمله في أمرين هما : فساد الزمان ، وتغير الأعوان - إلا أننا يمكن أن نلحظ أن الاسباب الأكثر عمقًا في هذا الصدد هي تلك التى تتعلق بتدهور قدرات السلطة وعدم قيامها بوظائفها - خاصة أنه يؤسس شرعية «سلطة التغلب» هذه على القيام بتلك الوظائف ، وسوف نتعرض لهذه المتغيرات الثلاثة بالتحليل ، يقول الماوردي ، « وأشد ما يمنى به الملك في سياسة ملكه شيئان : أحدهما أن يفسد عليه الزمان ، والثاني أن يتغير عليه الأعوان»[2] ، ورغم عمومية هذا التفسير أو التنظير لاختلال السلطة وانهيارها إلا أننا سوف نتناوله واقعيًا ..

أولاً : فسادالزمان :

يذكر الماوردي أن من أسباب اختلال السلطة وانهيارها ما يطلق عليها «فساد الزمان» ويفصله :« فأما فساد الزمان فتوعان ، نوع حدث عن أسباب إلهية ، ونوع حدث من عوارض بشرية..

أ) فالأسباب الإلهية لفساد الزمان:

قد يكون لأسباب «إلهية» كالقحط والسيول .. وهنا يكون علاجها كما يرى الماوردي - إصلاح السريرة : سريرة السلطان وسريرة رعيته ، بالإضافة إلى دعاء الله - عز وجل - «فأما الحادث عن الأسباب الإلهية فينبغي أن يقابلها الملك بأمرين ،

إنما خلق الخلق بذلك وبه أنزل الكتب ، وبه أرسل الرسل وعليه جاهد الرسول والمؤمنون»
ابن تيمية ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية القاهرة : مكتبة البابي الحلبي ، د. ت ص ١٣ - ١٤ .

(١) تقدم أكثر المفكرين السياسيين المسلمين تحليلات عميقة ومسهبة لموضوع اختلالات السلطة وانهيار الدول ، ولعل أوضحهم وأقربهم في التأثر بالماوردي هو ابن خلدون ، وما قدمه حول «العصبية» ونظريته في قيام الدول وانهيارها ، وأطوار حياتها في نظريته عن العمران ... راجع :
ابن خلدون ، المقدمة ... مرجع سابق ص ٣٥ - ٣٩ ومواضع متفرقة .
أما الماوردي - فقد عالج الموضوع بطريقة أكثر عمقا وتأصيلاً في كتابه « نصيحة الملوك» والذي أفرد له فيه « بابًا» خاصًا بعنوان «الابانة عن الاسباب التى من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك ، وفي أحوال الملوك» وكان ذلك من خلال تحليل واقعي للخبرة التاريخية للتجربة السياسية الإسلامية حاول يرتفع فيه إلى مستوى الوصول إلى درجة من درجات التعميم ، والخروج باتجاهات عامة ..
يقول علي سبيل المثال في « نصحية الملوك» كان مما جرت عليه أمور العالم ..أنه لم تكن مملكة إلا كان أسها ديانة حتى إذا خرج الآتي بشريعتها ، والواضح لأركان ملتها - حقًا كان ذلك أم باطلاً - من بينها ، وقع الاختلاف - فيما بين أمته ، والتنازع من أهل ملته ، فربما كان ذلك منافسة في الرياسة وربما كان مخالفة في الدين ..» .

أحدهما : إصلاح سريرته وسرائر رعيته، وقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال « إذا جارت الولاة قحطت السماء» ، وقال علي - كرم الله وجهه - من حاول أمرًا بمعصية الله كان أبعد لما رجا وأقرب لمجئ ما اتقي ، والثاني ، أن يتطامن لها إذا لفحتها ، معان في شدتها، فما عن أقضية الله صاد ، ولا عن أوامره راد ، فالسلم فيها أسلم ، ودفاع الله عنها أقوم»[١] .

وواضح من استشهادات الماوردي تأثره بطبيعة الواقع السياسي الذي يعيشه في إطار سلطة البويهيين الشيعة ، ويتجلى من جانب ثاني مدى انفتاحه وتأثره بالثقافات الحضارية كاليونانية والرومانية، وفي نفس السياق السابق يذكر الماوردي «وجد في عضد الاسكندر صحيفة فيها مكتوب : قلة الاسترسال إلى الدنيا أسلم ، والاتكال على القدر أروح ، وعند حسن الظن تقر العين ، وقد قيل في منشور الحكم : لا تجهدن في ما لا درك فيه تريح التعب، وادحض البخل ,إلا كنت خازن غيرك ، ولا تظهرن انكار ما لا عدة معك لدفعه ، ولا يلهينك قدره عن كيد وحيلة»[٢] .

والذي يبدو لنا أن هذه الأسباب الإلهية لفساد الزمان - مع تقديرها الكامل - سواء إذا كان قحط شامل ، أو الكوارث .. إلخ - ليست أسبابًا متكررة وإنما هي حوادث عارضة تقع ، ولذلك لا ينبغي وضع قوانين أو سنن عامة لها .. كما أن هذه الحوادث لم يثبت أنها أدت إلى إنهيار سلطة - ربما أحدثت فيها اختلالاً مؤقتًا - أو أدالت دولة » .

ب) أما الأسباب المتعلقة بسلوك البشر :

سواء كان متعلقًا بالسلطان الذي قد يظلم ، أو بالرعية - التى قد تجور أو تفسد - وسنعود إلى معالجة ذلك بالتفصيل فيما بعد - وعلاج هذه المظاهر إنما تكون بعلاج أسبابها وجذورها.. وكما يقول الماوردي «... وأما الحادثات عن العوارض البشرية من أفعال العباد ، فهي التى يساس فسادها بالحزم حتى تنحسم، وبالاجتهاد حتى تنتظم ، فليس ينشأ الفساد إلا عن

راجع : - رضوان السيد (تحقيق) ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، ص ٩١ ، ٩٢ .

(٢) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر .. مرجع سابق ، ص ٢٤٧ .

(١) المرجع السابق ، ٢٤٧ .

أسباب خارجية عن العدل والاقتصاد ، ولا تحسم إلا بحسم أسبابها .. فيراعي الملك سبب الفساد ، فإن كان حادثًا عن شدة وعسف وعنف حسمه باللين واللطف ، وإن حدث عن لين وضعف حسمه بالشدة والعنف ، وكذلك ماعداهما من الأسباب تنحسم بأضدادها ، فإن حسم الداء بضده من الداء »[1] .

ويلحظ الماوردي ظاهرة الاختلاط - أي أن الأسباب المفضية للفساد قد يكون بينها تمازج واختلاط - وهنا يتم علاجها بنفس منطقها المختلط، ولكن الصعوبة تكمن في معرفة هذه الأسباب وتمييزها، وربما اختلفت الأسباب لامتزاج الفساد فتحسم الأسباب المتنوعة بأضداد متنوعة ، كما تعالج الأمراض المضادة بأدوية متضادة، فيستخرج حسم كل فساد من سببه، وما يصعب من هذه السياسة إلا معرفة الأسباب ، فإذا عرفها وقف على الصواب ، وإن أشكلت عليه التبس عليه الصواب فتاه عن قصده ، وذهل عن رشده[2] .

فالماوردي يرى أن علاج الظواهر يكون بعلاج الأسباب المفضية إليها في الواقع العلمي ، فظلم السلطان يكون بالتراجع عن هذا الظلم ، وسياسة الأمور بالحزم وليس بالعسف .

ثانيًا: تغير الأعوان :

وهو العامل أو السبب الثاني الذي يذكره الماوردي من أسباب اختلال السلطة وانهيارها ، وهو في هذا الصدد يربطه بداية بالسبب الأول «فساد الزمان»، فأهل الزمان - من الرعية وأعوان السلطة - ينطلق منهم فساد الزمان وإليهم يعود في الوقت ذاته ..» وتقلب الزمان بأحوال أهله يعود عليهم بخيره وشره ، رُوي عن النبي صلى ا الله عليه وسلم - أنه قال : « إذا كان أمراؤكم خياركم ، وأغنياؤكم سمحاؤكم ، وكان أمركم بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها ، وإذا كان أمراؤكم شراركم ، وكان أغنياؤكم بخلاؤكم ، وكان أمركم إلى نسائكم ، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»[3].

ويذكر الماوردي في بيانه لمسألة تغير

---

(٢) راجع للمقارنة :
محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت : دار التعاون للمطبوعات ، ط٢ ، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨١م ، ص ٩ - ٣٧ .
(١) رضوان السيد (تحقيق) ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر .. مرجع سابق ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

الأعوان أنه بدوره يحدث في صورتين:

أ) أن يكون لظلم وقع على الأعوان:

فالأعوان قد يقع عليهم ظلمًا فيتغيروا « فإذا كان تغيرهم لفساد تعدى عليهم عوجلوا بحسم أسبابه قبل تفاقمها ، فسيجدهم بعد حسمها على السداد ، فإن أهملوا فلكل برهة تمضى من زمانهم تأثير في استحكام فسادهم حتى يفضي إلى غاية لا تستدرك ؛ لأن حسم ما استحكم متعذر مستبعد»[1] .

وهنا يركز الماوردي على أهمية عامل الوقت في علاج هذا الظلم الذي يجب أن يتم بسرعة حتى لا تتفاقم الأمور ويصعب العلاج بعد ذلك ..

ويعدد الماوردي أسباب هذه المسألة:

١ـ أن يكون هناك تقصير من هؤلاء الأعوان ، وعلاجه بمنع هذا التقصير واقعيًا .

٢ ـ أن يكون هناك عدوان عليهم، وعلاجه يكون بالكف عنهم .

٣ ـ أن يكون هناك طمع أفسدهم ، وعلاجه ـ كما يري الماوردي ـ من أصعب الأمور ، ويحتاج معالجة القلوب وتعديل السلوك .

كل ذلك في نظرنا يدور حول أبعاد الحقيقة أو الموقف السلوكي لهؤلاء الأعوان [2] ويركز الماوردي هذه الأسباب بقوله : « وسبب هذا الفساد واحد من ثلاثة أسباب ، إما أن يكون لتقصير منهم فيستدرك بالتوفر عليهم، وإما أن يكون لعدوان عليهم فيستدرك بالكف عنهم ، وإما أن يكون لمفسد أطعمهم فهو أخبثها لأن الطمع مصائد للعقول ، ومفسدة القلوب ، فإن لم يصده حزم أو حذر خبثت به السرائر ، فهيج من النفوس سواكنها ، وابرز من القلوب كوامنها ، وصار كأجيج النار في يابس الحطب ، وقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال « استعينوا با لله من طمع يؤدي إلى طبع » [3] .

وهنا قد عالج الحقيقة البشرية معالجة واقعية شاملة أعادها إلى حقيقة متغيراتها النفسية .. أما العامل الثاني الذي يقود إلى مسألة تغير الأعوان أن يكون الفساد حدث من الأعوان أنفسهم .

ب) أن يكون الفساد لظلم وقع من الأعوان :

وهنا يعود الماوردي إلى المقارنة بين

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

(١) المرجع السابق نفس المصدر .

الصورتين من فساد الأعوان الطارئ عليهم أو الناشئ منهم، ويرى أن الصورة الثانية أخطر وأصعب من الأولى « فالفساد الطارئ منفصل ، والناشئ متصل»، أما الوجه الثاني «فإن الطارئ ظهر قبل حلول فيهم فأمكن تعجيل استدراكه ، والناشئ ظهر بعد استحكامه فيهم ، فتعذر تعجيل استدراكه فلزم لدغل دائه وعضل دوائه أن تقرر في تلافيه ، وحسم دواعيه ، قواعد كل حالة على قاعدتها ويدبر بموجبها» (١).

فالفساد الناشئ لظلم وقع من الأعوان هو الأخطر لأنه يتصل بطبيعتهم وكيانهم ، وهو لا يظهر إلا بعد أن يعمل في الجسد ويستحكم فيه .. وبالتالي يتطلب التدبير والسياسة لكي يتم التعامل معه على أساس واقعي وسليم(٢) ..

ويتطرق الماوردي في تنظيره لمسألة فساد الأعوان الناشئ منهم إلى المجال الأوسع – وهو ما نسميه وقوع الفساد في القاعدة الاجتماعية أو الحقيقة البشرية المكونة للسلطة ، وآثار ذلك أو دوره في حدوث الاختلالات في بنية السلطة ذاتها ، ومنطق ممارساتها أي مسألة فساد طبيعة العلاقة أو الرابطة السياسية .

فالماوردي ـ يعود ويقرر ـ أن سياسة السلطة تتم بأمور ثلاثة وهي : بالقوة في الحراسة والحفظ ، وبالرأي في التدبير والانتظام ، وبالمكيدة في التعامل مع الأعداء .. و« هذا أصل معتمد عليه مدار السياسة ، ويحمل عليه تدبير الملك» ويعود الماوردي ليؤكد أن للسلطة ثلاثة أوضاع ـ تحقيق الاستقرار، وسياسة أمور الرعية ، وتحقيق استدامة الأعوان « للملك ثلاثة أحوال ، فالحال الأولي : تثبيت قواعده ، والحال الثانية : تدبير رعيته ، والحال الثالثة : استقامة أعوانه»(٣) .

ولن نتطرق إلى الحالة الأولى والتي عالجتها في تأسيس السلطة وأنواعه وبالذات تأسيس القوة والتغلب . ولكننا سنتناول فساد العلاقة أو الرابطة السياسية ، وذلك بفساد طرفيها ونمط العلاقة بينهما ، ويرصد الماوردي أربعة صور للمسألة بالنسبة لعلاقة السلطة مع

(١) المرجع السابق ص ٢٥١ .
(٢) حامد عبد الماجد، مرجع سابق، ص ١٣٢ - ١٣٣ .
(٣) رضوان السيد (تحقيق)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر .. مرجع سابق ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

الرعية أو المجتمع .

الأولى : صلاح السلطة والمجتمع أو الرعية (نمط العلاقة العادلة) :

وهي الصورة الإيجابية فكما يرى الماوردي « ملك صلحت سريرته ، واستقامت رعيته ، فأعين على صلاح السيرة باستقامة رعيته ، وأعينت الرعية على الاستقامة بصلاح سيرته فهذا هو العدل منهما» (١) .

فطرفي العلاقة يتدبر الأمر بمنطق الاصلاح والاستقامة ومن هنا فجوهر العلاقة هو سيطرة العدالة وسيادتها ..

الثانية : صلاح السلطة وفساد المجتمع (نمط العلاقة المختلة) :

وهي صورة مختلّة باختلال أحد طرفيها ، وكما يرى الماوردي أننا إزاء « ملك صلحت سيرته وفسدت رعيته، فقد أضاعت الرعية بفسادها صلاح ملكها ، وخرجوا من سكون الدعة إلى زواجر السياسة فاحتاج إلى تقويمهم بالشدة بعد لينه ، وبالسطوة بعد سكوته، ليقلعوا عن الفساد إلى السداد فليكف عنهم ، والعدل في الحالتين مستعمل معهم » (٢).

وهنا اختلال أو فساد في أحد طرفي العلاقة ـ الأمر الذي ينعكس على طبيعة العلاقة بينهما ... وبالتالي فإن السلطة يمكن أن تأخذهم بالشدة – ولكن في إطار منطق العدل – لكي تعود العلاقة المختلة إلى حالة الاستقرار والاستواء .

الثالثة : فساد السلطة وصلاح المجتمع (نمط العلاقة المختلة) :

وهذه الحالة المقابلة للحالة السابقة ، فنحن إزاء صلاح المجتمع والرعية من ناحية ، وفساد السلطة من ناحية أخرى فيحدث اختلال في طبيعة العلاقة بينهما وإما أن يتغلب المجتمع والرعية على صاحب السلطة فيقومون بإصلاحه وإرجاعه لمنطق العدل والاستقامة ، وإما أن يخلعوه وينصبوا غيره ، وكما يري الماوردي فإن هذا القسم الثالث نحن بصدد « ملك فسدت سيرته واستقامت رعيته فإن استدرك صلاح ملكه بعدل مسيرته وصحة سياسته ، وإلا تطاولت عليه الرعية بقوة الاستقامة» (٣) ، ويحدد الماوردي احتمالين لعملية اصلاح وتصحيح هذه العلاقة المختلة « كان معهم بين أمرين : أحدهما : أن

(٢) حامد عبد الماجد مرجع سابق ص ١٣٢ ـ ١٣٣ .
(٣) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر .. مرجع سابق ، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .
(١) رضوان السيد : مرجع سابق ص ٢٥٢ .

يصلحوه حتى يستقيم ، فيصير مأمورًا بعد أن كان آمرًا ، ومقهورًا بعد أن كان قاهرًا ، وتزول هيبته ، وتبطل حشمته ، ولا يبقي له من الملك إلا اسم مستعار قد استبقوه تفضلاً، والثاني : أن يعدلوا إلى غيره فيملكوه عليهم فيكونوا له أعوانًا إن نوزع ، وأنصارًا إن قورع » .

وهكذا نصل إلى النتيجة المنطقية وهي أن السلطة بهذا الفساد وذلك النمط من العلاقة السياسية تؤدي بها إلى الاختلالات وأيضًا إلى الانهيار ، فيصير بفساد سيرته مزيلاً لملكه ، ومعينًا على هلكه ، كما ينص الماوردي .

الرابعة : فساد السلطة والمجتمع (نمط العلاقة المتداعية) :

وهذه الحالة مقابلة للحالة الأولى وضدها ، فنحن إزاء فساد الطرفين الراعي والرعية ، السلطة والمجتمع .... وبالتالي إزاء علاقة فاسدة قوامها الفساد ومنطلقها الظلم .. ومن ثم لابد أن تتداعى وتنهار السلطة، ويوضح الماوردي ذلك بعبارة صريحة في حديثه عن القسم الرابع : ملك فسدت سيرته، وفسدت رعيته » فاجتمع الفساد في السائس والمسوس ، فظهر العدوان من الرئيس والمرؤوس ، فلم يتقاصر عن فساد ، ولا دعا إلى صلاح ، فخرجت الأمور عن سبيل السلامة ، وزالت قوانين الاستقامة ، وهو بمرصد من تأثر يصطلم، وقاهر ينتقم » ثم ينتقل الماوردي ما ينسبه إلى أردشير بن بابك: « بمثل هذا الملك ، وهذه الرعية تختم الدول ، وتستقبل الفتنة ، وتذال الدهور » [1].

وهكذا يضع الماوردي حالات الاختلال والانهيار من خلال استقراء واقعي لطبيعة طرفي العلاقة السياسية ، ولنمط التفاعل بينهما ولكن أين ما أشرنا إليه في البداية من موقع القوى الوسطية (أو الأعوان بتعبير الماوردي) من هذا كله ؟؟

يرصد الماوردي في هذا الصدد أمرين « استقامة الأعوان ضربان أحدهما : حالهم في السكون والدعة ، فيساسون بالرأي وحده في تدبيرهم بالرغبة والرهبة حتى تستقر أمورهم على السيرة العادلة « أما النمط الثاني ـــ والذي يهمنا في هذا الصدد وركز عليه الماوردي – حالهم في تغيرهم وفسادهم

---

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٣ .

على ضربين أحدهما أن يكون الفساد خاصًّا في بعضهم فيساس من فسد منهم بأمرين : بالقوة في إصلاحهم بمن سلم ، وبالرأي في تدبير أمورهم كالمسالم ليسيروا جميعًا على السيرة « العادلة »، ويلمح الماوردي ظاهرة تحزب الأعوان وأخطارها وعلاقتها بالفساد، فإن انتشار فسادهم من كثرة رؤسائهم المتنافسين في الرتب ، فيجتذب كل رئيس حزبًا يدعوهم إلى طاعته ، ويبعثهم على نصرته ، فيصيرون أحزابًا مختلفين ، وأضداداً متنافرين فهذه حاله إن كثروا ، وهم بالضد منها إن قلوا»[1].

ولعل الماوردي في هذا النقطة ينظر من الواقع المعاش الذي شهده في عصره وعاش في إطاره .

وينتقل الماوردي إلى النوع الثاني من الفساد وهو العام في جميع الأعوان ، وقد يظهر منهم وقد يستروه فإن ستروه فسياستهم ـ كما يرى الماوردي ـ تكون بالرأي وحده ، وإن أظهروه أي الفساد إنه يأخذ صورًا ثلاثة عددها الماوردي :

١ – الفساد المتعلق بانتهاك حقوق الرعايا واستباحة أموالهم ، ويرى علاج ذلك من قبل السلطة بالقيام باجتذاب فريق من هؤلاء باللين ، فعساه يقوى فيمنع ويشتد فيدفع وإلا فالملك واه ، والفساد متناه .. »

ولعل الماوردي في هذا الصدد ناطق بلسان الأوضاع المنتشرة في عصره في ظل أمراء التغلب .

٢ ـــ الفساد المتعلق بالإسراف في مطالبة السلطان بما لا يستحق الأعوان ـ سواء أن يكون قادرًا عليه ، أو عاجزًا عنه ـــ ففي حالة قدرة السلطان عليه تكون مطالبة الأعوان له بما لا يستحقون فيه نوع من الاستطالة على السلطان وإسقاط الحشمة .. ويرى الماوردي ـــ بواقعية ـــ أنهم يساسون بالرأي والخداع ، ويتوصل إلى رضاهم سرًا وجهراً بما يختلفون ، أما حالة عدم مقدرته وعجزه عما اقترحوه فيساسون بالرأي والمكيدة لأنهم لا يقفون على حالهم المستحيلة .

٣ ـ الفساد المتعلق بالتعرض للسلطة ذاتها ولصاحبها ـــ ويراها الماوردي أخطر أنواع الفساد إلا إذا كان السبب راجعًا لسوء سيرة صاحب السلطة ذاته، ولأنهم ملوا منه بسبب طول مكثه وهنا

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة .

كما يقول الماوردي فإنه يسوسهم باللطف والتأمين واستصلاح فريق بعد فريق .. ويشير إلى سبب ثالث وهو حدوث إغراء من عدو وهناك ينبغي للملك أن لا يتراخي حتى لا يستأصل .

ويفصل الماوردي ويتقصي في أوضاع فساد الأعوان لينتهي بصياغة اتجاه عام فحواه أن فساد الأعوان ملازم لفساد الراعي والرعية ، وصوره متنوعة بقدر تنوع صور فساد الأولين على ما أسلفنا الحديث .

وننتقل إلى الجانب الثالث من جوانب فساد السلطة وانهيارها وهو المتعلق بالقيام بالوظائف الاساسية للسلطة ، وهو ما خرج به الباحث وأكد عليه فيما سبق ..

ثالثاً : عدم القيام بالواجبات والأعمال (الوظائف) :

كما أسلفنا فإن مدار شرعية سلطة التغلب وإماراته ـــ منوطة بقيامها وممارساتها لمجمل الوظائف الأساسية التي قدم لها الماوردي رؤيته التي أوضحنا قواعدها ، ومستوياتها ، وشروطها .. الخ في الصفحات الماضية .

وإذا كان تمتع السلطة بالشرعية مُفضيًا إلى استقرارها ، فإن نقصان هذه الشرعية ـــ والذي يُبنى بدوره على إهمالها أو عدم قيامها بوظائفها ـ يفضي إلى حدوث عدم استقرار ، ودرجات من الاختلال يمكن أنْ تصل إلى الانهيار الكامل حينما تتخلى السلطة عن وظائفها أو تقوم بممارسة نقيض هذه الوظائف في واقع الممارسة العملية .

أ) فبالنسبة للوظيفة العقيدية ـ والتي تقوم على المنطق الاتصالي وتخلق الرابطة العضوية بين كافة عناصر الجسد السياسي وأجزائه كما أسلفنا ــ وكما يقول الماوردي « فالسلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث ، وكان سلطان قهر ، ومفسد دهر .. فالملك بالدين يبقى ، والدين بالملك يقوى»(١).

فبدون تفعيل دور الدين حتى يصبح قاعدة اجتماع ، ومبرر الطاعة ، ودافع للممارسة والحركة ـ أي يشكل الأساس الحقيقي للسلطة من الناحية الاجتماعية ـ فإن السلطة لن تستقر ، وإن استقرت فسيكون استقرارها مصطنعًا ..

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

ويأخذ التحلل من القيام بالوظيفة العقيدية وممارستها من قبل السلطة عدة أوجه أو جوانب يؤدي كل منها إلى نوع من الاختلال أو التدهور في قدراتها وشرعيتها وممارساتها على النحو التالي:

(أ) إهمال الدين وتوظيفه في خدمة السلطة :

يرى الماوردي أن إهمال الانطلاق من الدين في الممارسة والسلوك ــ سواء على المستوى الجزئي أو الكلي ــ بحيث يصبح هو منطلق العملية الاتصالية بكافة أبعادها ، أو محاولة إبعاده ، وتحييده تؤدي إلى تدهور السلطة وتحللها وفي بعض الأحيان انهيارها .

١ - فعلى المستوى الجزئي : السلطان أو صاحب السلطة ــ الملك بتعبير الماوردي - « ينبغي للملك أن يأنف من أن يكون في رعيته من هو أفضل دينًا منه ، كما يأنف أن يكون فيهم أنفذ أمرًا منه .. » وقد قيل «الملك خليفة الله في بلاده ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته»[(١)] .

٢ ــ وعلى المستوى الكلي : فإن السلطة لا يجب أن تهمل القيام بأمر الدين وجعله منطقها الاتصالي في جميع أمورها ، وأن توظف سلطتها في خدمة الدين والعكس يؤدي إلى الانهيار حتى لو كان سند التأسيس هو « القوة » في بعض الاحيان ــ يقول الماوردي « وربما أهمل بعض الملوك الدين وعول في أموره على قوته ، وكثرة أجناده ، وليس يعلم أن أجناده إذا لم يعتقدوا وجوب طاعته في الدين كانوا أضر عليه من كل مباين ، لا قتراحهم عليه ما لا ينهض به ، وتحكمهم عليه بما لا يلبث له ... وقد قيل : من جعل ملكه خادمًا لدينه انقاد له كل سلطان ، ومن جعل دينه خادمًا لملكه طمع فيه كل إنسان»[(٢)] .

وهذا هو السبب الأول الذي ذكره الماوردي - في أسباب انتقال السلطة وقد عبر عنه الماوردي « وليس يخلو انتقال الملك به من ثلاثة أسباب أحدها : ان يخرج الملك من منصب الدين حتى يتولى عليه غير أهله ، ويظهر منه خلاف عقده »، ويشرح خطورة هذا الأمر بالتفصيل حتى يصل إلى النتيجة

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١) المرجع السابق ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

وهي أن السلطة تكون مرشحة للانهيار « لايزال الجائر من الملوك ممهلاً ، حتى يتخطى إلى أركان العمارة ، ومباني الشريعة فإذا قصدها اقتربت مدته»[1].

ب) أما السبب الثاني من أسباب انتقال السلطة وانهيارها ــ كما يذكر الماوردي ــ أن لا تقوم السلطة أو تمكن مجتمعها من القيام بواجبات الدين ولا تستهين به ، وأن تحترم شعائره وعلمائه؛ فكما يقول الماوردي « أن يكون الملك ممن قد استهان بالدين ، وهون أهله ، فأهمل أحكامه ، وطمس أعلامه حتى لا تؤدي فروضه ، وتوفى حقوقه ، إما لضعف عزمه في الدين ، وإما لانهماكه في اللذات ، فيرى الناس أن الدين أقوم، ولحقوقه وفروضه ألزم، فيصير دينه مدخولاً ، وملكه محلولاً » [2].

وهنا فإن الرعية أو المجتمع ــ كما يشرح الماوردي ـ تذهب إلى الدين لأن طريقة هو الواجب الاتباع ، وحقوقه وواجباته هي الأجدر بالرعاية ويحدث الافتراق بين السلطان والقرآن .

جـ) أما السبب الثالث من أسباب انتقال السلطة وانهيارها فهي الابتداع في الدين ، والتبديل في أحكامه ، والتغيير في قواعده وتعطيله ... إلخ [3].

يقول الماوردي « أن يكون الملك ممن قد أحدث بدعة في الدين شنعة ، واختار فيه أقوالاً بشعة يفض استمرارها إلى تبديله ، ويؤول إلى تغييره وتعطيله ، فتأبى نفوس الناس بغير دين قد صح لهم معتقده ، واستقرت في القلوب أصوله وقواعده ، فيصير دينه مرفوضًا ، وملكه منقوضاً » [4] .

فالابتداع في الدين يؤدي إلى تبديله وتغييره وتعطيله ـ كما يرى الماوردي ـ وتكون النتيجة العملية أن من الناس الذين يعتقدون في صحة مواقفهم واختياراتهم الدينية ، ويكون هذا الأمر مستقرا لديهم ... يتحركون في مواجهة ما يرونه انتقاصًا في الدين .. مما يؤدي ـ في بعض الأحيان – إلى تداعي السلطة وانهيارها .

والذي يراه الماوردي أن هذه الاسباب الثلاثة ــ إذا توافرت ــ فإنما تترجم تخليًا

(١) الماوردي، أدب الدنيا الدينا .. مرجع سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ .

(٢) رضوان السيد، المرجع السابق، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١) المرجع السابق، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٣ .

(٣) راجع حول « الابتداع والتحريف العقيدي إزاء ممارسة الوظيفة العقيدية » :

من قبل السلطة عن القيام بوظيفتها العقيدية وممارستها ، فتتحرك الرعية إلى القيام بما تعتبره واجبها الكفائي الذي تخلت عنه السلطة وقد تتحرك فئات ومجموعات لكي تقوم بتلك الوظيفة بل وتسعي لالزام السلطة ذاتها بها . وهذا ما يوضحه الماوردي «فإذا طرأ على الدين هذه الأسباب الثلاثة ، ونهض إلى طلب الملك من يقوم بنصرة الدين ، ويدفع تبديل المبتدعين ، ويجري فيهم على السنن المستقيم أذعنت النفوس لطاعته ، واشتدت في مؤازرته ونصرته ، ورأوا أن بذل النفوس له في من حقوق الله المفترضة وأن النصرة له من أوامره ..».

فهذه الأسباب الثلاثة – والتي هي مستويات عدم قيام السلطة بوظيفتها العقيدية – تجعل من يتحرك ضد السلطة القائمة لالزامها بالقيام بتلك الوظيفة يلقي قبولاً من القاعدة المجتمعية والرأي العام لأن الصورة التي يتقدم بها للناس هي صورة من يقوم بـ « نصرة الدين ، ودفع تبديل المبتدعين ، وإجراء الصراط المستقيم .. » .

ب) وينطبق نفس الأمر بالنسبة للوظيفة الاستخلافية ـــ سواء كانت وظيفة العمران أو وظيفة العدالة ـ والتي تقوم على إقامة الأبنية وخلق الروابط الواقعية بين كافة عناصر الجسد السياسي ومكوناته ـــ وهي الأساس الذي يقف خلف الوظيفة العقيدية ، وعليه تقوم وبه تتم ممارستها .

١ ـــ فوظيفة العمران : إذا لم تقم السلطة بعمارة البلاد ، خربت وكما يرى الماوردي « فإن نال أهله فيه حيف، فرقهم الحيف في سواده ، فأصابوا عيشًا ، ودافعوا عن زمان الحيف وقتًا، وإن جار السواد على أهله كان لهم في المصر أمن وملاذ ، ويكون كل واحد منهم للآخر معاذ »[1] .

فالانتقال يكون بين أنواع الأمصار مما يعني تدهور أوضاع السلطة في قيامها بهذه الوظيفة المهمة (وظيفة الإنماء) ، أما الوظيفة الثانية الأمنية فإن نقصانها يعني انتشار الخوف ، وقلة هيبة السلطة أو انعدامها إذ أنه بها يحدث ثلاثة على الأقل من حقوق الاسترعاء وهي : «تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين ، والتخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين ـــ بالاضافة إلى أمن سبلهم

حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية، مرجع سابق، ص ١٥٨ ـ ١٦٢ .

ومسالكهم .. ألخ وفي عدم القيام بذلك أو نقصانه ما يؤدي إلى اضطراب وعدم استقرار واضح للسلطة .. وهو ما كان يوضحه بجلاء العصر الذي عاشه الماوردي خاصة أوضاعه السياسية .

فمن العناصر المقوضة للسلطة عجزها عن إدارة البلاد وعمارتها وحسن تسييرها وتدبيرها ، ولذلك فإن الماوردي ينصح الملك « وليهتم الملك كل الاهتمام بأمن السبل والمسالك وتهذيب الطرق والمفاوز لينتشر الناس في مسالكهم آمنين ، ويكونوا على أنفسهم وأموالهم مطمئنين ، ولا يقتصر على حماية ما يستمده من بلاده وسواده» .

ويوضح الآثار العكسية لعدم القيام بذلك على السلطة « فلم يستقم أمر بلاد كانت المسالك إليها مخوفة ، لأنها تفتقر إلى مجلوب إليها ، ومجتلب منها ، ليكثر جلبهم فيما ليس لهم ، وتخصب بلادهم بما ليس عندهم ، فيكون نفعهم عامًّا وأخصبهم دارًا» [1] .

فعجز السلطة عن القيام بالأدوار المتوقعة منها من قبل الرعية أو المجتمع في هذا الجانب يؤدي إلى انتشار الخوف والفزع وعدم الأمن وهو الأمر الذي يرجعه الماوردي جزئيًّا إلى تولية غير الكفاة المناصب العليا » من استعان بأصاغر رجاله على أكابر أعماله ، فقد ضيع العمل وأوقع الخلل ، ومن استوزر غير كاف خاطر بملكه » [2].

بل إن هذه التولية ـ ذاتها ـ هي أحد مظاهر الفساد الذي يلحق بالعمران وأحد أوجهه الكثيرة « وليحذر الملك تولية أحد بشفاعة شفيع أو لرعاية حرمة إذا لم يكن مضطلعًا بثقل ما ولي، ولا ناهضًا بعبء ما استكفي فيختل العمل لعجز عامله » [3].

والخلاصة بهذا الصدد أن عدم القيام بوظيفة العمران – سواء تمثل ذلك في الوظيفة الإنمائية أو الأمنية يؤثر على السلطة بدرجة كبيرة ويعرض قدراتها للتدهور، وفي بعض الأحيان إلى الانهيار.

ب) وظيفة العدالة :

نقيض القيام بوظيفة العدل، ممارسة الظلم بمعناه الشامل، وهو أمر يمثل مدعاة لانهيار السلطة وتقوضها ،

---

(٤) المرجع السابق ص ١٣ ـ ١٤ .

(١) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر .. مرجع سابق ص ٢٠٤ .

(١) المرجع السابق ص ٢٧٩ .

فالظلم الاقتصادي والسياسي والاجتماعي عنصر أساسي لتحلل السلطان - يقول الماوردي في إمارة التغلب وسلطة القوة « فاذا توثبوا على الملك بالكثرة ، واستولوا عليه بالقوة ، كان ملك قهر.. وإن جاوزوا وعسفوا فهي جولة توثب ، ودولة تغلب يبيدها الظلم ويزيلها البغي ، بعد أن تهلك بهم الرعايا ، وتخرب بهم البلاد » (١).

فهذه السلطة يؤثر على استقرارها الظلم ـ بدرجة كبيرة ـ بل إن هذا الظلم يؤدي إلى اهلاك الرعايا ، وخراب البلاد ، ولذلك فإن الماوردي بصدد هذه الوظيفة ـــ سواء منطق الوظيفة الجزائية ، أو منطق الوظيفة التوزيعية كما أسلفنا القول ـ أن عدم القيام بها يعني انتشار الظلم كقيمة ، وترسيخه كنظام حياة « فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها ، ويغلب جورها على عدلها ، فإن الندرة من الجور تؤثر ، فكيف به إذا كثر »(٢).

ويرى الماوردي أن الظلم وعدم العدل تظهر آثاره باستمرار على الرعية مما يؤثر على استمرار السلطة ، ففي الجور وأكل أموال الناس بالباطل « ثم هو بين نفور رعيته واشتطاط أعوانه ، وليس مع هذين ملك يستقر » .

فظلم الرعية يؤدي إلى نفورهم وبالتالي بعدهم ونفورهم من السلطة مما يؤدي إلى فقدانها لأساسها الاجتماعي، ومن ثم تكون معرضة للمزيد من الاختلالات وعدم الاستقرار أو الأنهيار، بل إن الماروردي يحذر من عدل العدو ، ومن جور النفس وآثارهما « فليخش على نفسه من عدل عدوه إنه عونه ، وليحذر جور نفسه فإنه موهنه»(٣).

كما يحذر من الجور والتجاوز فيما يتعلق بالوظيفة التوزيعية « وإن تجاوز حكم الشرع في طلب ما لا يستحق نفرت منه النفوس ، فلم يجب إلى بذله إلا بالعنف الخارج عن قوانين السياسة... ثم هو بين نفور رعيته واشتطاط أعوانه ، وليس مع هذين ملك يستقر» (٤).

إذ يترتب على عدم القيام بالوظيفة

---

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٤ .
(١) الرجع السابق ص ٢٠٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٨٢ .

التوزيعية – على وجهها السليم والصحيح – اللجوء إلى العنف في تحصيل الحقوق الأمر الذي يؤدي إلى نفور الرعية من السلطة ، وعدم الاتزان في سلوك الأعوان .. مما يفضي بالأمور حالة من حالات عدم الاستقرار ، وتزايد احتمالات تعرضها للانهيار .

وهكذا رأينا أن اختلال السلطة وانهيارها ــ كما يقدمها الماوردي في هذا النص السياسي ــ منوطة بمتغيرات ثلاثة :

أولها : ما يتعلق بفساد الزمان من أسباب إلهية وأخرى من سلوك البشر .

وثانيهما : ما يتعلق بتغير الأعوان أيًا كانت مصادره وأسبابه ومتعلقاته .

وثالثها : ما يتعلق بممارسات السلطة ذاتها وعدم قيامها بوظائفها وأداء واجباتها .

كلها تتكامل في إحداث الاختلال ، والتدهور ، والانهيار لظاهرة السلطة في المجتمعات البشرية .

خامساً : نتائج الدراسة :

هذه الدراسة التي حاولنا فيها – في حدود المكنة والطاقة – تقديم رؤية تحليلية لأحد النصوص السياسية البالغة الأهمية التي تركها لنا المفكر السياسي أبو الحسن الماوردي والمعنونة « تسهيل النظر وتعجيل الظفر » ملتزمين بالضوابط المنهجية لتحليل النص التراثي السياسي الإسلامي ، ولقد وجدنا أنها تنظيرًا تقدم على درجة كبيرة من التكامل لظاهرة السلطة ، يحتاج فقط لمن ينقله إلى لغة العصر ومدركاته ويضعه موضع المقارنة المنهجية المنضبطة مع تلك المفاهيم والمدركات السائدة في علوم السياسة ، وبالتحديد في النظرية السياسية .

- ولا يمكن للباحث أن يدعي أنه استطاع أن يقوم بهذه المحاولة على وجه يرضيه ، وينفي عنه مآخذ التقصير ، ولكن ربما يكفيه في هذا المضمار فضل الكشف ، وبذل سعة الجهد ــ وهو جهد المقل - في المحاولة ..

فهذا النص السياسي ــ والذي حللنا القسم الثاني منه فقط لاعتبارات عملية - يقدم رؤية الماوردي المتأثرة بأوضاع وظروف عصره وفترته الزمنية ، وبيئته المكانية .. والفاقهة لكل ذلك والمتفاعل

---

(٤) المرجع السابق ص ٧٠ .

. ويلفت الماوردي الانتباه في موضع آخر إلى أهمية المسألة « قد لزم لما بيناه النظر في أمور الدنيا فواجب سبر أحوالها، والكشف--عن وجهة انتظامها واختلالها، لتعلم أسباب صلاحها وفسادها، ومواد عمرانها وخرابها؛ لتنتفي عن أهلها شبه الحيرة ، وتنجلي لهم

معــه ، وفي ذات الوقت المنطلقــة من الأصول الإسلامية المنزلة بقدر كبير من الاجتهاد والمنفتحة في نفس الوقت على الخبرات الحضارية المختلفة التي كانت تحتك بها وتتفاعل معها وتهضم ما تأخذ وتوظفه في سياقه العلمي السليم :

ـ لقد انطلقت الدراسة من أن تنظير ظاهرة السلطة – وهي الوحدة التحليلية الأساسية لعلم السياسة الحديث – يقتضي البحث والتنظير لكليات أو مفاهيم إطارية ثلاث كبري ــ عنونت بها مباحث هذه الدراسة .

وقد وجدنا أن الماوردي في نصه السياسي الحالي والذي تعرضنا له هنا بالتحليل ــ قدم رؤية تنظيرية على درجة كبيرة من العمق التحليلي ، والإحاطة بأبعاد الظاهرة موضع الدراسة .

أ) قدم الماوردي تأصيله لمفهوم السلطة ذاته ، وبيانه لأنواع التأسيس الثلاثة للسلطة ، وتحليل طبيعتها ونشأتها كواقعة اجتماعية وتكونها كعلاقات اجتماعية ، ونظرته بهذا الصدد للسلطة كممارسة ــ أي كظاهرة حركية ـ أي الإطار الذي يحكم عملية تطورها .

ب) وقدم الماوردي رؤية تحليلية عميقة لكافة وظائف السلطة وأدوارها ، حاولنا قراءتها وتحليلها في إطار تلك المقولة الشائعة قديمًا « حراسة الدين وسياسة الدنيا » أو الرائجة في الوقت الحالي « الوظيفة العقيدية » و« الوظيفة الاستخلافية » .

وفي هذا الإطار حاولنا تقديم قراءة الماوردي لهذه الوظائف .. والوظائف الجزئية المندرجة في إطارها مثل : الوظيفة الإنمائية ، والأمنية ، والتوزيعية، والجزائية ، والاتصالية .. الخ .

وفي حقيقة الأمر فإن هذا النص السياسي يقدم إطاراً متكاملاً لمنظومة وظائف السلطة يمكن تجريده من واقع اصوله الفكرية ، وانعكاسات خبراته الحضارية واتخاذه إطاراً للمقارنة مع تلك النماذج التي تقدمها الخبرات الحضارية الأخرى المختلفة ، وبدهي أن الشئ ذاته يمكن أن نقوم به ــ بالنسبة للمستوى السابق ــ الأول ــ والمستوى اللاحق ـ الأخير .

ج) وقدم الماوردي ــ صراحة ــ في خاتمة نصه ، ومن خلال تحليل مضمون النص بامتداده ــ رؤيته حول اختلال السلطة وانهيارها مما يدخل في باب دينامية السلطة وتطورها وحدد أسباب وعوامل حدوث ذلك في ثلاثة عوامل

أساسية نص على اثنين منها صراحة أما الثالث فمستفاد من خلال تحليل المسكوت عنه ــ والمصرح به أحيانًا كثيرة في هذا النص ..

وهذه هي الكلية التنظيرية الثالثة المكملة لأية بنية تنظيرية حقيقية حول ظاهرة السلطة .

لقد آن للكثير من الباحثين أن يراجعوا نظرتهم للأهمية النسبية للنصوص السياسية للماوردي، ففي اعتقادنا أن « تسهيل النظر وتعجيل الظفر » هو النص الذي يقع في لب النظرية والفلسفة السياسية ــ كما أنه كتاب يحتوي مضمون ثلاثة مؤلفات للماوردي – أما كتاب « الأحكام السلطانية والولايات الدينية » فهو أدخل في الفقه السياسي وأقرب إلى دراسات القانون الدستوري .. ولعل الباحث يستميح لهؤلاء الذين كتبوا في الفكر السياسي للماوردي ، ورفعوا هذا الكتاب الأخير إلى مصاف أنه أصبح علامة ودلالة على الماوردي ــ في أنهم إما جاءوا من حقل الفقه والدراسات الإسلامية أو من حقل القانون العام والدستوري وكليهما لا يعطي أهمية حقيقية لواقع الحياة السياسية العملية والانطلاق منها في إطار عملية التنظير ، وإنما يقدم قراءة بالغة الفقر والشكلية لواقع الفكر السياسي الإسلامي من خلال قراءة بعض مؤلفات شوامخه الأوائل .

وفي النهاية فإن الباحث يدعو إلى الانفتاح على تراثنا العربي والإسلامي وقراءته بأبجدية سليمة في إطار عملية إحياء شاملة للجسد العربي الإسلامي ، وأن تنتهي حالة الهجر لهذا التراث الخالد لكي تستعاد الثقة في الهوية المفقودة .

إن عقلية التقليد وذهنية التبعية لكل ما يأتي من الخارج آن أن يوضع لها ضوابط وحدود خاصة في علوم الحياة والسياسة في موضع الرأس منها والتنظير تاجها .

والله الموفق ..



الإسلام والخدمة الاجتماعية

أ.د. إبراهيم عبد الرحمن رجب
وكيل كلية الخدمة الاجتماعية بجامعة حلوان سابقا

الثقافة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع
بالقاهرة

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

رؤى وحوارات

حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين

أ. د: عبد الحليم إبراهيم(*)

تتميز إجابات هذا الحوار بتخصصها في العمارة، وهو مجال د. عبد الحليم، وهذا ما يعطيها مذاقًا خاصًا مختلفًا عن باقي الإجابات.

التحرير

١- متى بدأت المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر، وما العوامل التي أدت إليها ؟(**)

الدكتور عبد الحليم إبراهيم : هذه المجموعة من الأسئلة التي تتناول المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر والعوامل التي أدت إليها، وأهم تيارات الفكر الإسلامي، والقضايا الأساسية

(*) ولد في أول سبتمبر ١٩٤١ م
- تخرج في كلية الهندسة - جامعة القاهرة سنة ١٩٦٣م، وحصل على الدكتوراه سنة ١٩٧٤ .
- أستاذ التصميم المعماري، ونظريات العمارة بكلية الهندسة جامعة القاهرة ومهندس معماري
- له العديد من المشروعات المعمارية والعمرانية في مصر والعالم العربي والإسلامي، وأيضًا مجموعة من البحوث المعمارية، التي تكمل العمل المهني، ومن الأعمال المعمارية المهمة في مصر الحديقة الثقافية للأطفال بالسيدة زينب (الحوض المرصود) - قصر الفنون بالأوبرا - قرى الخريجين في واحة الفرافرة - مشروع تطوير منطقة الأزهر التاريخية - مشروع حديقة الأزهر والمنطقة المحيطة به - مشروع شمال الجمالية، بالإضافة للعديد من المشروعات الأخرى الصغيرة والمتوسطة في العالم العربي، ففي المملكة السعودية مشروع تطوير منطقة قصر الحكم، والمنطقة المحيطة بها - مشروع مسجد ومكتبة الإمام محمد بن سعود في الدرعية - مشروع وزارة العمل بالرياض، ومشروع القنصلية المصرية بجدة، وفي مناطق أخرى في العالم الإسلامي هناك مدرسة ومسجد الإمام البخاري في سمرقند - الجامعة الإسلامية العالمية في كوالالامبور - والمخطط العام والمخططات التفصيلية للجامعة الإسلامية الطبية في شرق ماليزيا .

وكل هذه الأعمال لها شق مهني، وشق فكري، حيث لا يقوم الدكتور عبد الحليم بأي عمل معماري إلا إذا كان له ركيزة فكرية، ويهتم بالمشروعات التي تتناول أسئلة أو إشكاليات تهم المعماريين والمفكرين العرب والمسلمين، وتهم عالمنا الإسلامي . ففي كل المشروعات تقريبًا هناك تقارير، أو بحوث نشر أغلبها في العديد من المجلات المعمارية وغيرها، تتناول الجانب الفكري للمشروع المعماري محل البحث .

(**) : آثر الدكتور عبد الحليم الإجابة عن أسئلة الحوار ككل من منظور معماري، وكان من المناسب الاسترسال في الحديث، دون التقيد المطلق بالأسئلة، فكان هذا الحوار الثري .

التى تطرحها التيارات الفكرية ، ومفهوم الحركة أو الحركات الإسلامية المعاصرة إلى آخر هذه الأسئلة ، التى تتوجه للحالة الفكرية الإسلامية المعاصرة أنا أفضل التعامل معها من مرجعية عملى ؛ فيما يتعلق بمجال العمران ، ومجال العمارة ، ومجال الفن .

فيما يتعلق بالسؤال الأول : هناك مرحلتان :

المرحلة الأولى : هى المرحلة التى تواكبت مع مرحلة الحركات الوطنية فى العالم العربى والعالم الإسلامى ، والتى كانت تواكب إما حركة الاستقلال ، أو حركة ١٩١٩ فى مطلع القرن ، وكان لهذه المرحلة توجهات فكرية فنية ومعمارية وعمرانية ترتكز فى صياغتها لمفاهيمها الأساسية على الفكر الإسلامى، ففى مصر فى الفترة من ١٩٠٠: ١٩٢٠ ، سنجد حركة وطنية، وحركة إسلامية ، ولكن روافدها فى الفكر المعمارى كان من خلال بعض الأعمال المتفرقة ، التى أعطت ما يمكن أن يُسمى قشرة إسلامية، مثل أعمال مصطفى باشا فهمى وتلاميذه ، مثل معهد الموسيقى العربية فى شارع رمسيس ، أو دار الحكمة فى شارع قصر العينى أو غيرها من المبانى التى بناها مصطفى باشا فهمى ، وكانت لها واجهة إسلامية حاولت أن تتعاطف بشكل شكلى وغير موضوعى مع التوجه الإسلامى فى ذلك الوقت ، وفى الحقيقة فإن هذه الفترة لم يُنَظَّر لها بشكل واضح ، وجاءت بعد فترة تأسيس للتغريب ، أو تأسيس للفصل مع تقاليد عربية إسلامية طويلة فى مجال الفكر المعمارى ، كان آخرها بعض الأعمال فى القاهرة وغيرها مثل وزارة الأوقاف التى قام عليها محمود فهمى المعمارى ، وهو والد مصطفى باشا فهمى ، فهذا العمل (وزارة الأوقاف) من أواخر الأعمال التى يمكن أن يقال عنها أنها أعمال كبيرة تقوم أساسًا على ما تبقى من الفكر المعمارى أو العمرانى العربى الإسلامى ، ونستطيع أن نقول : إن سنة ١٩٠٠م تمثل آخر حقبة كان فيها فكر معمارى عربى إسلامى خالص . وإن كان وضع حد زمانى فيه اختلافات كثيرة ، لكن هذا التحديد هو الذى أميل إليه .

وإذا رجعنا إلى الوراء فسنجد أن العمارة المملوكية فى مصر فى الفترة من ١٤٠٠ : ١٦٠٠ م تقريبًا ، أو من

١٣٠٠ : ١٦٠٠ تمثل أخصب الفترات، والتي نرى فيها فكرا معماريًا عربيًا إسلاميا متكاملا ومتبلورا ، نتج عنه عدة مفاهيم : مفهوم فلسفى للعمل المعمارى - مفهوم فراغى ، أى : ماذا يعنى الفراغ - مفهوم تعبيرى ، أى : ماذا يعنى التعبير ، والتشكيل ... إلى آخره .

كما تم ابتكار أدوات تقنية تمكن الفكرة من أن تنتقل من حيز الفكرة إلى حيز التنفيذ ، ثم آليات التجويد .

ومعنى ذلك أنه كان هناك ما يسمى إطار فكرى عملى إسلامى متكامل فى كل ما يتعامل معه .

وبانتهاء الحقبة المملوكية بمصر ، ودخول العثمانيين بدأ الشرخ ، وأقول : شرخ ، وليس تدهورا ، فالشرخ لم يأت بدخول الغرب من استعمار فرنسى ، واستعمار بريطانى ، ولكن الشرخ جاء بدخول العثمانيين مصر لأسباب كثيرة .

والإطار الفكرى للعمارة المملوكية بمصر كان يرتكز على ثوابت فكرية وعقيدية إسلامية ، تترجم خلال جهد نظرى فلسفى وتجريبى ، ينقلها من مستوى الفكرة الفقهية العقيدية المجردة ، فإذا تكلمنا على فكرة الرحمة ، فكرة النصوصية ، فكرة العدالة ،فكرة التوحيد، ... أيا كانت الفكرة من مفهومها الفقهى العقيدى ، فماذا تعنى بالنسبة إلى المعمارى؟

والفكرة الجوهرية فى الإسلام هى التوحيد ،كيف يمكن لهذه الفكرة العقيدية أن يكون لها مدلول فراغى ومدلول معمارى ، كيف يمكن أن ننسق مواقع لمجموعة من المبانى بحيث إنك حينما تعيش فيها ، أو تسير بينها ، أو ترى هذا الفراغ الناتج عن هذه المبانى تقول : إن هذه مبانى لمجتمع يؤمن بفكرة التوحيد .

فالنقلة هنا من فكرة لها عمق ، ومدلول عقيدى إلى فكرة لها عمق ومدلول فراغى عمرانى ، وهذا كان متواجدا بشكل متبلور ومتكامل فى الفترة المملوكية ... بما يمكن أن نقول معه بتواجد فقه معمارى إسلامي، والبحوث الحديثة توضح لنا هذا ، وأنه كان يوجد منظّرين على مستوى الفلاسفة ، فنرى من يتكلم عن فلسفة المكان ويستطيع أن ينقل فكرة كفكرة التوحيد إلى تعبيرها ومدلولها الهندسى ، وكان هناك أيضا أنشطة معرفية تنقل المستوى الفقهى إلى مستوى تطبيقى ،

بمعنى أنه كان هناك أيضًا وثائق وأعمال نظرية على مستوى دلائل الأعمال ، ومن الوثائق المعروفة حاليًا مخطوطة أبى الوفا الشهيرة «دليل المهندس والصانع للأشكال الهندسية»....

أنت أمام موقف ، أو وضع كانت فيه الفكرة العقيدية تتناول فكريًا من خلال الفقه المعمارى أو العمرانى، ثم تتناول تطبيقيًا خلال ما يبدعه المعلمون الكبار ، أو الأساتذة الكبار ، وينتج عن هذا مخطوطات ، أو وثائق تدلل على الفكرة فلسفيًا .

وفى هذا الدليل «دليل المهندس والصانع » يوضح بالرسومات كيف يشكل شكلا معينا ، وكيف يعمل كذا، أو كذا ، فهو دليل على المستوى التطبيقى ، والتنفيذى ، وإحكام التدريب ... إلى آخره .

هذا الإطار كان موجودًا وموثقًا ومعروفًا ؛ ولذلك تقف المبانى المملوكية شاهدًا على هذا التواجد الفكرى المتوازن .

أما العمارة العثمانية فبالرغم أن لها مدارسها إلا إنها مختلفة ، واقتربت من التقاليد الأوربية فى أنها استحدثت طرزا ونظما للبناء ، ونظما للتفكير ، وإن لم تخرج بالفعل عن الفكرة الإسلامية الأساسية : التوحيد، ولكنها استحدثت طرزا ومبادئ لتشكيل الفراغ وتنفيذه ، تجعله مستقلاً عن أى فكر محلى ، وتجعله بعيدا عن فكرة الاجتهاد ، فلو تأملت العمارة العثمانية التى بنيت فى اسطنبول أو غيرها تجد أن فيها قواعد صارمة نقلت حرفيًا إلى الأماكن التى حكمت خلال الخلافة العثمانية ، فكان فيه مبادئ تُملى على الصانع ، وعلى المهندس و لم يكن فيه مكان للاجتهاد .

وهنا -فى رأيى - بدأ الشرخ ، وتدهورت العمارة خلال الحقبات التالية والمتأخرة فى الخلافة العثمانية ، فبخلاف الحقبات المملوكية لم تكن العمارة العثمانية بمثابة تشجيع أو تحفيز للمكان والإمكانات المحلية للمجتمعات التى تفتحها ، وبالتالى كانت إمبريالية ، كانت إمبراطورية ، فأنا لا أراها كفتح إسلامى بقدر ما أراها كنوع من الحكم الإسلامى أو الحكم المرتكز على الإسلام.

بعد ذلك ضعفت الخلافة العثمانية سياسيًا وعسكريًا ، وتلى ذلك هزيمة البلاد العثمانية من الغرب وأتى الاستعمار الغربى ليجد أرضية متدهورة

من الفكر ، وأرضية متدهورة من الإنجاز، وأرضية متدهورة من الإبداع المحلى ، فكان من المنطقى أن يكون ذلك الغزو متمكنًا وقادرًا على الاكتساح ، ففى الصحوة الأولى التى تواكبت مع الصحوة الإسلامية ، والتى تواكبت مع الحركات القومية والحركات الوطنية الأولى ، كان تعبيرها المعمارى والعمرانى ضحلاً ؛ لأنه كان من فعل المثقفين ، والصفوة التى رزحت تحت نير الاستعمار من ناحية ، وخرجت عن الخلافة العثمانية .

والأمور فى مصر سنة ١٩٠٠م كانت على هذه الصورة : الطليعة المستنيرة والتى كان فيها بعض المعماريين أو العمرانيين يطوقون للغرب بقصد التقدم ، وفى نفس الوقت مرجعيتهم التاريخية ليست موصولة ، فهو غير موصول بالعمارة المملوكية والمسافة ما بينه وبين العمارة المملوكية مليئة بالاضطراب ، أو بالموروث العثمانى الذى ليس مصريًّا ولا عربيًّا ، ولا إسلاميًّا ، ولا محليًّا ، بل على العكس ضحى بالمحلية ، والقصة المعروفة من أخذ الحرفيين والصناع إلى آخره ، وبالتالى كان المعمارى أو البناء أو المفكر يصبو إلى أسس جديدة .

فنزوع المعماريين الأول مثل مصطفى باشا فهمى وغيره إلى الكلاسيكية الغربية لم يكن هروبًا أو خيانة للقضية ، ولكن كان نزوعًا إلى ما يرون فيه تقدمًا ، ووضعهم لقشرة إسلامية كانوا يرونه كتعبير مناسب فى ذلك الوقت .

المرحلة الثانية فى الفكر المعمارى التى يمكن أن نتكلم عليها كانت فى الأربعينيات ، حيث وجد فيها نوع من التوجه الفكرى المعمارى والعمرانى الذى ينظر إلى الموروث الإسلامى ليس كأشكال ، ولكن كمفاهيم ، وإن كانت أمثلته قليلة ، مثل أعمال حسن فتحى وغيره ، والذى بدأ ينظر إلى أن هناك موروث إسلامى ، وأننا لم نفهمه بالقدر الكافى ، وكان هناك حركة استشراقية عريضة تحاول أن تقدم هذا الموروث بشكل معين .

وفى غير مصر كان هناك محمد مكى فى العراق مثلاً ، وفى مواقع أخرى كالمغرب العربى وإن لم يكن بها معماريون أعلام أو مفكريون أعلام فيما يتعلق بالفكر المعمارى الإسلامى ، ولكن كان فيها حركات استشراقية فى معظمها ، كمدينة الرباط الجديدة ،

ومدينة فاس ، ومشروعات الترميم إلى آخره ، كما كان هناك نوعا من الصحوة المعمارية تواكب الحركة الإسلامية الموجودة فى ذلك الوقت .

ولكن الوصلة نادرًا ما تجدها ، أن ترى عَلَما أو مفكرًا إسلاميًّا تفقه فى العقيدة ، وكان له منقولات معمارية وعمرانية ، أو ترى معماريًّا مسلمًا توجه للعمل المعمارى الإسلامى وكان أيضًا متفقهًا فى العبادات .

المرحلة التالية هى فى الستينات والسبعينات ، وأرى أن هذه المراحل التى نتكلم عليها من بداية القرن وخاصة العشرينات ، ثم الأربعينات ، ثم الستينات إلى آخره نجد أن هذه المراحل ليست مهمة تاريخيًّا فقط بالنسبة للعالم الإسلامى ، ولكنها مراحل تاريخية مهمة للعالم بصفة عامة ، وشهدت تحولات مهمة جدًّا .

فالحركة الوطنية فى مصر والتى كانت بعض روافدها إسلامية ، كانت جزءًا فى حركة عالمية بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية ، حيث حدثت تغييرات واهتزازات للكيانات الاستعمارية القديمة ، وإعادة الصياغة... وإلى آخره .

وفى المجال المعمارى عالميًا أيضًا شهد هذا القرن بداية حركات معمارية عريضة جدًا فى كل أنحاء العالم ، كما شهد مراجعات جوهرية للكلاسيكية ، ومراجعات جوهرية لكل التاريخ الغربى، وكان فيها تراجع للكلاسيكية ، وبزوغ لمبادئ جديدة تستقل عن التراث المعمارى الغربى السابق ، بل واتهمت الكلاسيكية بالزيف .

وفى الثلاثينات بدأت تخرج الحركة المعمارية الحديثة Modernism، وفى الأربعينات كانت الحرب العالمية ، ثم حركات التحرر الوطنى .

وبعد الحرب العالمية كان هناك انطلاقًا وثيقًا بين الفلسفة والفكر المعمارى ، وبين التحولات السياسية .

فمراحل النزوع للركائز الإسلامية ، كانت جزءًا من حركة عالمية ، ثم تراجع الموروث المعمارى بصفة عامة، بدافع من خصوصيات محلية .

فالمرحلة الأولى (١٩٢٠) كانت لها وجهة كلاسيكية معينة ، وفى المرحلة الثانية (١٩٤٠) أو الأربعينيات جاءت الحركة المعمارية التى تسمى بالحداثة ، وما استتبعها من بُعد عن الماضى ، والاتسام بالعقلانية ، والبُعد عن

العقيديـة، والنزوع إلى العلمانيـة ، وقد كـانت حركـة كاسـحة فى كل أنحـاء العـالم ، وكـان من صداهـا فى مصر والعالم الإسـلامى أن أصبح كل التعليم المعمـارى والإطـار الفكرى للتعليم المعمـارى فى معظمه يتبع حركـة الحداثة بمفهومها العلمانى .

فالفكر المعمارى الإسـلامى المواكب للحداثـة كـان قليلاً جدًا ، وتحول الفكر المعمـارى الإسـلامى إلى أمـور مرجعيـة محضة ، يُعنى بدراسة التاريخ ، أو دراسة الموروث فقط ، ولكـن لم يكن مطروحًا كإطـار لمواجهة المشاكل المعاصرة أي أن أبنـى مسـكنًا ، أو مستشـفى ، أو مطارًا أو جامعة وأنا أرتكز على فكر إسلامى.

لكن فـى الخمسينيات أو الستينيات أهلـت مرحلـة جديـدة ، حيـث بدأت تحـدث حركـة مراجعـة كبـيرة وعريضـة لمدارس الحداثة فى حد ذاتها فى الغرب، فـى كل معـاقل هذه المدارس فـى أوروبا فى فرنسـا وألمانيا ، وفى أمريكا وغيره ، وبدأت تهـتز الحداثـة كلهـا ، من خلال اهتزاز كل الأسـس التى كـانت تقوم عليهـا الحداثـة ، وتخطت الأمـور حالـة المراجعـة إلى المهاجمـة ، والانتقـاد ، وإعلان إفلاس الحداثة ، وشك الناس فى قيمتها .

فبالتالى بدأ كثير من المدارس الفكرية العالمية تراجع موقفهـا من الحداثة ، ومن العلمانيـة ، ومن التاريخ ، ومن التراث ، وتتساءل عن مدى مصداقية إلغاء التراث والادعـاء بـأن الـتراث ليس لـه قيمـة ، وبـدأت مواقـع كثـيرة جدًا فـى العـالم تبحث عن وصلات جديدة مع الماضى ، ومع الإرث .

وفـى نفس الوقـت تواكـب هـذا مع صحوة إسلامية سياسية فى أماكن كثيرة جدًا مـن العـالم الإسـلامى وغـير الإسلامى، هـذه الصحوة الإسلامية التى عاصرناهـا بعـد الهزائـم المتكـررة للمشـروعات العلمانيـة ، متمثلـة فى أمـاكن كثيرة جدًا فى فشـل المشروعات الحداثيـة والنهضويـة ، ويرجع ذلك إلى عشـرين أو ثلاثين سنة قبل انهيار الاتحاد السـوفيتى ، كـان فيـه حركـة مراجعـة عريضة جدا للحداثة .

أمـا الأصوليـة الدينيـة التى كـانت منتشـرة فى العالم فى السبعينيات فإننا لا نسـتطيع أن نقـول إنهـا أثـرت ، ولكن تواكبـت مع تراجـع الحداثـة بسـبب قصورهـا الذاتى وإفلاسـها الداخلى ، وفى نفس الوقت ظهرت تيـارات تدعو

للعودة إلى الأصول ، سواء الأصول العقيدية ، أو الأصول التاريخية ... إلى آخره ، ونشأت حركة عريضة جدًا في ذلك الوقت أصنفها تحت مظلة مراجعات الحداثة ، وهناك أسماء كثيرة في مجال العمل المعماري في كل موقع من مواقع العالم الإسلامي تقريبًا ، ففي مصر نرى حسن فتحي وتلاميذه الذين اشتغلوا معه ، وعبد الباقي إبراهيم وغيرهم ، ومن هذا الجيل في الستينيات والسبعينيات في العراق محمد مكي ، ورفعت وغيره ، وفي سوريا وتونس والمغرب والسعودية والأردن وباكستان والهند وغيرها وغيرها ، نجد أفرادًا ومراكز تعمل جميعًا نحو استشراف عالم فكري يحمي الهوية المعمارية ، ويعتمد على ركائز إسلامية .

كما أنه في مجال البحث والاستكشاف العلمي في مجال الحفريات، ومجال البحوث التاريخية ، والاكتشافات المعمارية ، وتفسير المخططات السابقة حصل تقدم واسع جدًّا ، بحيث ثبت أن الموروث الإسلامي المعماري له سمات مشتركة ، وكان قائما على أرضية معرفية راسخة .

ومن الأحداث المهمة التي لا بد من ذكرها مهرجان العالم الإسلامي الذي عقد في لندن ١٩٧٠ تقريبًا ، وضم أناسا من أنحاء العالم ، وأخرج مجموعة من المنشورات المهمة ككتاب فيجاس بورخان الفيلسوف والمستشرق السويسري المسلم عن الفن الإسلامي ، وجهود سيد حسين نصر من الأردن عن الـ Islamic Sciences العلوم الإسلامية وIslamic Calligraphy الخط الإسلامي، وغيرها .

وبدأت بعد ذلك معارض كثيرة جدًّا، تجمع في مكان واحد منجزات الفكر الإسلامي من المشرق والمغرب وليس فقط العالم العربي الإسلامي .

وهذه الحركة في الستينيات والسبعينيات لفتت أنظار العالم الغربي الذي كان يعاني من أزمة هوية معمارية ثقافية ، ويحاول أن يصل إلى أسس جديدة لصياغة عمارة جديدة ، أو عمران جديد .

ومن المدهش أن تجد أناسًا غير مسلمين اهتموا بالعمارة الإسلامية ، كأحد الإنجليز الذي اشتغل بجدية شديدة جدًّا حول الزخارف الإسلامية ، فهذا رجل ليس بمسلم ولا إسلامي ، ولكنه رأى ثروة كبيرة جدًّا يجب أن تدرس .

ولا ننسى أنه في السبعينيات، خلال حرب ١٩٧٣م ، حصلت مواجهة بين العرب والغرب حول البترول ، ونتيجة لذلك كان هناك نوعًا من الانكسار المرحلى سياسيًّا ، وتدفق كبير للثروة النفطية للعالم العربى والإسلامى ، وواكب ذلك الصحوة العربية الإسلامية فى مجال الفكر المعمارى ، وواكبها توافر مصادر الثروة ، وإنشاء مشروعات كبيرة جدًا فى العالم الإسلامى ، مما جعل الغرب بمؤسساته المهنية المختلفة ، ومؤسساته الفكرية يتوجه نحو الشرق ، يتوجه نحو المملكة العربية السعودية ، ونحو العراق ، ومصر.

وفى إطار النزعة المحلية للهوية أصبح كثير من أصحاب المشروعات وكثير من الملاك كوزارة الخارجية السعودية وغيرها من الملاك الكبار يطالبون بعمارة إسلامية ، وبالتالى نشأ احتياج سوقى عريض ، وكان هناك فقر شديد فى المعلومات ، وفقر شديد فى الصياغات ، وتسابقت مراكز البحث الغربية والعربية وغيرها على محاولة ملء هذا الفراغ بعمائر إسلامية .

هذه الفترة كانت ثرية لأمور كثيرة ، منها وجود مجهودات خلاقة فى مجال البحث والتدريب المعمارى والإبداعى فى الغرب تحاول أن تفهم ليس مقياس التربح ، بل تحاول أن تفهم سر ذلك الجمال ومدلولاته ، وتحاول أن تفهمه بأطرها ومنهجها ، وبالتالى تستنتج وتستخلص منه الدروس ، وتستخلص منه أنساق ، وصياغات تسمح بطرحها مرة أخرى وتكون مناسبة للسوق.

ونشأ أيضًا فى العالم العربى والإسلامى اجتهادات لمعماريين ومنظرين حاولوا أن يفهموا وحاولوا تصميم عمارة إسلامية ، وهناك أيضا معماريون مسلمون هاجروا للغرب فى أوروبا وكندا وأمريكا ، وكانت لهم اجتهاداتهم .

ونُشرت كتب مهمة جدًّا ، فسيد حسين نصر كتب سلسلة كبيرة من الكتب عن فلسفة العمارة الإسلامية .

وهناك كتاب رائع اسمه Sense of Unity كتبه إيرانيان ، زوج وزوجته ، هما نادر وليلى أردلان ، وتكلما فيه عن سبب التوحيد Unity، كأساس فكرى للصياغة المعمارية والعمرانية .

وسرعان ما ظهر الكثير من الكتب عن العمارة الإسلامية ، والفن الإسلامى ، والزخارف الإسلامية وإلى آخره ،

وامتلأت المكتبة الغربية والعربية بها ، ولكن أيضا امتلأت بالادعاءات ، نظرا لوجود طلب على ذلك ، فكما ظهرت حركات فكرية أو اجتهادات عميقة، ظهرت أيضا أعمال طفيلية وأعمال ضئيلة القيمة وانتشرت ؛ ولذلك تجد نتاج هذه الحقبة أعمال لها قيمة كبيرة جدًا ، وأعمال ليس لها قيمة إطلاقا ، بل بالعكس ، أعتقد أنها مشوهة .

هذه هى حقبة ما قبل السبعينات، وهى الحقبة التى أعتبر نفسى جزءًا منها ، لأن جيلى تَكَوَّن معماريًّا فى ظل الحداثة ، فقد حصلت على بكالوريوس الهندسة سنة ١٩٦٣م ، فتعليمى المعمارى الأساسى كان فى ظل هذه الفترة؟ ثم أتت هزيمة ١٩٦٧م ، حيث شاهدنا كجيل إفلاس وانهيار المشروع العلمانى ، وصاحبه أيضًا انهيار نفس المشروع فى العمارة .

ثم أتت حقبة السبعينيات بما تمثله من إعادة استكشاف للطريق ، وكانت رسالتى للدكتوراه سنة ١٩٧٤م حول هذا الموضوع : إعادة استكشاف طريق آخر .

وقد التقينا مع الحركات المعمارية والفكرية العالمية الجادة فى السبعينيات ، وكان مجال عمل واسع بالنسبة لى فى إطار المستجدات والصحوة ، وكانت هناك طموحات كبيرة جدًّا ، مثل الحديقة الثقافية التى أتممناها سنة ١٩٨٠، ومشروعات المملكة العربية السعودية .

كل هذا كان فى حقبة الثمانينات ، والتى شاهدت أيضا إنشاء مجموعة من الجوائز المعمارية والفكرية العالمية الهامة جدًا ، كجائزة أغاخان للعمارة الإسلامية ، وجائزة الملك فيصل . هذه الجوائز كانت حافزًا لإحداث حركة فكرية ومعمارية .

ثم تأتى حرب الخليج الثانية لتكون نقطة فاصلة لماذا ؟

لأن الفترة من ١٩٧٠ إلى ١٩٩٠ م كانت فترة الحلم الذى عاشه العالم الإسلامى والعالم العربى حول أمل الانتصار السياسى ، الثروة النفطية ، الثروة المادية ، بداية صحوة فكرية ... إلى آخره .

ولكن فى الحقيقة الإطار الأعم لم يكن بأيدينا ، كان فى إطار السوق الأكبر والأعم ، ثم أتى انهيار الاتحاد السوفيتى وانهيار الحركة الاشتراكية ، وتفرد أمريكا بالعالم ، هذه الأمور كلها

لها مدلولات مجتمعية عريضة جدًّا ، ولا تقتصر على النواحي السياسية .

بل إن حرب الخليج الثانية من واقع التجربة والمعايشة كانت كسر لهذا الأمل، وإلحاق هزيمة حقيقية ليس بالعراق فحسب ، ولكن إلحاق هزيمة حقيقية بالأمة كلها ، وإلحاق هزيمة حقيقية بمشروع فكرى كان فى حيز التبلور ، وكان يمكن أن يتبلور. فى تلك الأيام كنا نعمل فى مشروعات بالمملكة العربية السعودية وبالخليج ، فى دبى ، وأبو ظبى ، والأردن ، والبحرين، وماليزيا . فى كل هذه المشروعات ومع اختلاف النظم السياسية واختلاف الظروف الاقتصادية كان هناك اتفاق على أولوية الفكر الإسلامى كأساس للفكر المعمارى ، وكان معظم هذه المشروعات حكومية ، مما يعنى أنه كان يمثل التوجه الرسمى .

كان هناك مشروعًا كبيرًا جدًّا اسمه واحة العلوم والفضاء فى الرياض ، وذلك سنة ١٩٨٨م ، واستمر المشروع حتى ١٩٩٠م ، ثم أتت حرب الخليج ليس فقط لتوقف هذه المشروعات ، بل لتدير دفة العمل بالكامل .

فمشروع واحة العلوم كان مشروعًا طموحًا إلى أقصى درجة لإنشاء واحة للعلوم ، فيه متاحف ، ومؤسسة علمية كبيرة جدًّا تقوم على مفاهيم العلم وتعبيره الفراغى والمعمارى فى الحضارة الإسلامية، ودخلنا فى منافسات مع كل معماريّ العالم ، وفزنا بفضل الله طبعا، لأن أولى الأمر فى ذلك الوقت كان عندهم إرادة سياسية تقبل الفكر الإسلامى حتى يفوز ما هو إسلامى ، فالإرادة السياسية فى ذلك الوقت كان لديها القبول والقناعة بالفكر الإسلامى، وتفضيله على الفكر الوارد .

هذه الإرادة كسرت فى حرب الخليج ، فنفس الممالك ، ونفس أولى الأمر ، ونفس الشخص ونفس البيئة ... وإلى آخره تحول كل ذلك بنسبة ١٨٠ درجة بسبب حرب الخليج ، وتم إسناد العمل إلى الغرب ، فتحول الفكر ، والتوجه الفكرى .

هذا التحول لم يكن فى مشروع واحد أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة ، بل أصبح حالة عامة . فالرعاية الرسمية بعد حرب الخليج للأعمال الكبيرة انخفضت جدًّا جدًّا ، وانتقلت مواقع العمل فى مشروعات قومية كبرى إلى مشروعات سياحية ، ومشروعات استثمارية ... إلى

آخره .

ومن جهة أخرى نجد العمارة الإسلامية تدخل فيما يشبه الأكذوبة الكبرى ، حين تتبنى الدولة مثلاً أعمال حسن فتحى ، وتنفذها فى مشروعات سياحية ، ربما يفرح بعض الناس لما يمثله من انتشار للعمارة الإسلامية ، ولكن هذا ليس انتشارًا بل عبارة عن وأد بالكامل لهذا التوجه .

فأعمال حسن فتحى كانت عمارة للفقراء ، عمارة شعبية لإسكان الناس ، فعندما يستخدم نفس هذا الفكر فى مشروعات سياحية فإن الرمز والقيمة تسقط مدلولها تمامًا ، وهذا ما نعيشه حتى الآن .

فحرب الخليج ، وانهيار الاتحاد السوفيتى كانا هزيمة كبيرة للمشروع الإسلامى .

وتواكب مع ذلك دمغ الفكر الإسلامى بأنه فكر متسلط ، أو متعصب ، وكان لذلك مردوده على العمل المعمارى .

أما السؤال السادس عن مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنة فى العالم؟ ، ففى رأيى أن هناك قصور فى التفقه الفكرى المعمارى ، فنحن نقف فى هذه اللحظة أمام موروث بالغ الثراء ، ولكن يقابله حركة فكرية بالغة الضآلة فى المقارنة بين ما هو كامن فى هذا الموروث من قيم .

وفى رأيى أن التفقه هو الوصول إلى جذور أو أصول المبادئ الحاكمة للعمل المعمارى الموروث ، ونحن بحاجة إلى اجتهادات كبيرة جدًّا ، وتفقه أكثر فى العمل المعمارى الموروث ، وإعادة طرحه ، كما نحاول أن نفعل نفس الشىء فى مجال النصوص والتشريعات .

فالسؤال : كيف يعاد طرح الفن الإسلامى مرة أخرى ؟ كيف يمكن طرح المعمار الإسلامى للمسلم المعاصر والإنسان المعاصر ؟

وللأسف عندنا قصور شديد فى هذا الموضوع .

أما السؤال السابع عن مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بتيارات الفكر العالمية ؟

فقد تعرضت فى ثنايا الكلام إلى طرف من هذا ، ولكن من الممكن الحديث عن أمور محددة .

فالمعمارى أو العمرانى أو الفنان المسلم كان يتعامل مع العمل على مستويات متعددة لم تكن واردة

للمعمارى والفنان المعاصر أو الحداثى .

وذلك أنك عند الحديث عن أى عمل معمارى أو أى عمل مبدع فأنت تتحدث عن بعد نفعى وبعد موضوعى .

ودائما المعمارى ، أو الفنان الحداثى يواجه أى مشكلة من الناحية المادية ، ويختصر بمجال توجهه المبدع على حيز المادة ، فيتكلم على إنشاء ، يتكلم على وظيفة ، يتكلم على مواد بناء ، يتكلم على تشكيلات ومستعمل ومؤسسة يعمل لحسابها ، حتى لو أن المؤسسة هى الكنيسة ، أى مؤسسة دينية ، ولكن المؤسسة هذه شخص ، فهو يتحدث عن البعد المادى لهذه المؤسسة .

أما بُعد التخطى ، أن يتخطى ذلك إلى آفاق أخرى ، فهى وجهة الفنان المسلم ، والذى يتوجه بشكل موضوعى إلى وجه الله سبحانه وتعالى ، وهذه قضية مهمة جدًا ، وهى قضية من الصعب فهمها والتحدث عنها ، ولكنها تمثل جوهر الخلاف بين الموقف الإبداعى للفنان المسلم والفنان غير المسلم ، أو بعبارة أدق الفنان غير المؤمن ؛ لأن التقليد الإيمانى أيًا كان يضع ذلك الإنسان المنتج فى حيز إبداعى يمكنه من التعامل مع الواقع المادى ، وفى نفس اللحظة يستطيع أن يتخطى ذلك إلى آفاق من الصعب إن لم يكن من المستحيل وجدانيا على الفنان غير المؤمن أن يطرقها ؛ لأنه بحكم تكوينه العقيدى غير مؤمن ، يعنى أنه علمانى ، لا يملك أساسا هذه الطاقات .

فمثلاً فى قصر الحمراء فى الأندلس نرى نقشًا على الحوائط ، ونرى أنه كلما استرسل الفنان فى صياغات زخرفية يذكر كلمة لا غالب إلا الله .

انظر كيف سيطرت عليه العبودية لله ، ففى حين يصل النقش إلى درجة من الإبداع المذهل ، ولكنه مهما اشتغل، ومهما عمل فمآله إلى هذه الحالة الوجدانية التى يضع نفسه فيها، حالة ترفعه إلى حيز من الإبداع دعنى أصفه بأنه يختلف - ولن أقول : إنه أعلى أو أدنى أو أحسن أو أسوأ - عن الحيز الذى يضع الفنان العلمانى أو الفنان غير المؤمن نفسه فيه ، ويرفع نفسه إلى حيز الإبداع خلال وسائل وأدوات كثيرة ، منها أنه كان يشرب وأنه يقرأ ... وكلها أمور مادية ، وهذا اختلاف مهم جدًا .

ولكن فى نفس الوقت ، هذه الحالة الوجدانية التى تواجد فيها الفنان المسلم

بحكم إيمانيته هى حالة أوصلته لكثير من المدركات وأساليب الإدراك غير المطروقة للفنان العلمانى .

ولكن الشىء العجيب والذى فيه درجة من التشويق الفكرى ، أن الاكتشافات العلمية الحديثة وصلت إلى شىء مماثل للآفاق التى طرقها الفنان المسلم خلال هذه النقلات الوجدانية العميقة جدًّا ، ولكن الأول وصل من خلال التجريب العلمى ، والثانى وصل من خلال الوجدان ، فإذا نظرت مثلاً لصور التكوين الداخلى للذرة ، ومكتشفات الفضاء ... إلى آخره ، وتقارنها بالتصورات التى كان يطرحها الفنانون المسلمون فى القرن الثانى عشر تجد أن فيها تشابها كبيرًا جدًّا. إذن هناك أرضية من اللقاء ، ولكن كل طرف يقاطع الآخر ، ويعتبر أن طريقه مختلف تمامًا ، فالعالم الذى يصل للتكوين الداخلى للذرة الذى يشبه أو يقترب من التكوين الشكلى لما كان يرسمه الفنان المسلم فى تعبده ، وتشوقه، ووجده ما زال يقول : أنا استكشف وأجرب ، لكن أنا غير مؤمن بخالق واحد ، وهنا نصل إلى مقولة مهمة جدًّا لعالم إنجليزى مشهور اسمه Steven Hawken يعمل فى مجال الكون حيث يقول : أنا أريد أن استكشف كيف يفكر الله؟

ومن جهة أخرى فإن فى مراجعات ما بعد الحداثة هناك أرضية للقاء غير مستكشفة بالكامل ، وغير مطروقة بالكامل لأن الطرفين ليس عندهما الثقة الكافية ، أو الاطمئنان الكافى للطرف الآخر، فالإسلاميون يقولون مثلاً : إن هذه المستكشفات شئ جميل ، ولكن المجتمع المعرفى العلمى هذا غير مؤمن ، وبالتالى فبالرغم أن استكشافاته تماثل مستكشفاتى على المستوى الوجدانى ، إلا أنه وصل لها بالتجريب ، وأنا وصلت لها بالوجدان .

ومع هذا فإننى أرى أن هناك مساحات للاقتراب كبيرة جدًّا ؛ لأنه بغض النظر عن موقف الشخص الذى أحدث الاكتشاف، فإن المجال مفتوح أمام الفكر المسلم المعاصر، ولديه مجالات كبيرة جدًّا من التأمل والتدبر فى الكون والتأمل والتدبر فى مكتشفات العلم الحديث .

أما عن السؤال الثامن هل بدأت الأفكار الإسلامية تطرح نفسها على الصعيد العالمى ، وما أهم مجالات

الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر ؟

أرى أنه من الواجب الإشارة فى مجال الفكر المعمارى الإسلامى إلى أن هناك ثلاث سمات مهمة جدًا :

السمة الأولى : على مستوى العمران أى مستوى المدينة ، فلو أنك نظرت أثناء الطيران فوق مدينة مثل مدينة فاس، أو مدينة مراكش ، أو مدينة سمرقند ، تجد نسقا معينا فى البناء يشكل هذه المدينة ، هذا النسق هو نتاج آلية مجتمعية وتنظيمية استقت سننها وأصولها من الفقه الإسلامى ، وهذا أرخ وكتب عنه.

وهو يعنى أن هناك نظام ما يمكن من خلاله أن تنمو وتنظم المدينة حتى تنتج «نسجة» تعبر عنه .

والمراد بالنسجة : مواقع الأشياء ، مواقع البيوت ، مواقع العناصر ، وعلاقتها ببعضها ... إلى آخره ، هذه النسجة تعبر عن مجتمع حى ، وتكون نتاجًا عنه ، فكل مجموعة تبنى بيوتها وتعبر عن احتياجاتها ، والمدينة ككل نتاج عن احتياجاتنا ، ونتاج عن مجتمعنا.

هذه سمة متفردة للعمران الإسلامى ، وهذه هى أقصى ما يسعى إليه الفكر العالمى فى مجال العمران اليوم ، كيف تنتج مستقرات إنسانية قرى ومدن ... إلى آخره ، بحيث تكون المدينة ويكون نسيجها نتاجًا لمجتمعها .

وهذا هو المحور الأول الذى يمكن أن يسهم به الفكر العمرانى الإسلامى فى العالم ، ويحل إشكاليات كثيرة جدًا .

السمة الثانية : على مستوى المبنى أو على مستوى العنصر أو الكيان ، هناك الكثير جدًّا من الوثائق الآن ، ومن الآثار الموجودة ، أو حتى الأعمال الأكثر حداثة نجد فيها آليات ، وعمليات تنظيمية ، وعمليات تقنية يمكن أن تغذى العقل العربى الإسلامى بأسلوب تنظيم المبنى ، وأسلوب تنظيم بناءه ... إلى آخره ، مما يمكن أن يعد فتحًا جديدًا فى مجال تصميم المبنى وتنظيمه وتنسيقه وصياغة فراغاته .

ولست أريد أن أقول : أننا يمكن أن نطرح على العالم طرازًا جديدًا ، لكن يمكن أن نسهم - وليس عندى أدنى شك - من خلال الفكر أو التفقه فى الفكر المعمارى الإسلامى عبر العصور فى طرح صياغات جديدة لعمائر ومبانى وفراغات جديدة غير مسبوقة ،

يعنى لم نرها قبل ذلك ، لا فى الآثار الإسلامية ، ولا فى الموروث الإسلامى، ولم نرها فى العمارة الحديثة ، وعندى قناعة كاملة بهذا ، وهو صلب عملى ، وعمل كثير من زملائى ، فما نطرحه الآن فى مبانينا يرتكز على فكر إسلامى ومستوحى ومصاغ منه ، لكنه يطرح عمارة جديدة ، وفراغ جديد غير مسبوق ، وهذه قضية مهمة جدًا أن تكون هناك أصالة واستشراف لعمارة جديدة بالكامل .

السمة الثالثة : أن لكل حضارة أو ثقافة جمالياتها ، فالإسلام متمثلاً فى أصوله القرآن الكريم والسنة النبوية له جمالياته ، يستشفها المسلم حين يقرأ القرآن ، ويستشفها غير المسلم حين يسمع القرآن ، يستشفها العالم حين يرى فى ذلك الأثر أو ذلك ... ، وهذه الجماليات هى رصيد ، أو نبع للـ expressions لنوع من التحفيز ، أو الشحذ العاطفى والمعنوى القادر على إنتاج جماليات خاصة بنا ، وبالغة القيمة لأى إنسان ، سواء أكان مسلمًا أو غير مسلم .

والمراد بالجماليات أنك حينما تسمع القرآن ، وحينما تتدّبر فيه ، أو تسمع له تجد وقعه عليك ، نعم فيه معنى ، وفيه دلالات ، وفيه نصوص ، وفيه تعليم....

وفيه أيضا مستوى آخر من التأثير كما لو كان يغلفك فى حيز أنا أسميه حيز من الجمال والرحمة .

حينما تسمع صوت مؤذن جيد ، وآخر غير جيد ، الفرق كبير جدًا ، رغم أن كلا الحدثين يعلمك بأن ثمة صلاة قد وجبت ، ولكن المسلم الآن مطالب بأن يسعى ويصر على حقه فى أن يظهر جمال الإسلام ، وأعتقد أن هذه هى معركة المسلم المعاصر . فالإسلام قائم ، محفوظ بحفظ الله تعالى، لكن نحن كمسلمين لن يقوم لنا قائمة فى العالم المعاصر إلا إذا قمنا بما علينا من واجبات، ومنها أن يتمسك المسلم بجمال الإسلام ويحيل ذلك التمسك إلى فهم ، وإلى إدراك ، وإلى قدرة على ترجمته إلى أشياء ، وكل هذا فى إطار جميل ، وبالتالى يصبح هذا العالم الذى نصوغه كمسلمين آتٍ من مبادئ الإسلام ، ومن قواعده ، وهذه هى الرسالة التى يمكن أن يسُهم بها الإسلام للعالم القادم، وفى هذا الإطار الجمالى .

والجمالى لا أقصد به : حلو ، بل أقصد قيمى ، متماسك ، متوازن ، وهو

ما نلخصه فى كلمة : الجمال .

فمثلاً إذا قدمت من مسافة بعيدة ، وهناك مقرئ يقرأ القرآن بصوت عذب وجميل جدًا وأنت غير متبين للكلمات بسبب بعد المسافة ، ورغم هذا ستكون فى حالة روحانية عالية ، هذا هو الجمال ، أنك رغم عدم تبينك للكلمات، ولا تعرف فى أى سورة يقرأ، إلا أنك تأثرت بمجرد القراءة ، أو بما أسميه الحيز الأعلى والأعم ، هذا الحيز يجب أن نتمسك به ، ونجتهد جميعا فى أن نحوله إلى واقع ، وأشياء ، وعلاقات، وسلوك ، وعالم نطرحه على العالم على أنه عالمنا ، أنا اعتقد أن هذا هو الـ Contribution وهو الإسهام الرئيسى للمسلمين .

أما عن السؤال التاسع : عن تشابه المشكلات .

هناك ثوابت ومتغيرات ، وإن كنت غير مقتنع تمامًا بصدق هذه الملاحظة ، فبداية القرن الواحد والعشرين تختلف عن بداية القرن العشرين ، فهناك تشابه بين المشكلات المطروحة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن والمطروحة فى نهايته لأن هناك ثوابت .

إلا أننى لست من أنصار هذا التقسيم القرنى ؛ فالقرن يعنى نظامًا زمنيًا موضوعًا ، والزمن له أبعاد كثيرة ، فإذا اتفقت أنا وأنت على أن نمضى ساعة فى الحديث عن شئ ما ، فنحن نصطلح على أن نرجع إلى مقياس موضوع لنا ، ولكن ما الذى يحدث فى هذه الساعة فهذا متروك لما نعمله أنا وأنت ، فبالتالى هناك الزمن كإطار تنظيمى لعلاقة ، وهناك الزمن كنتاج ، فمن الممكن أن نقلب الدنيا أنا وأنت فى هذه الساعة ، وممكن أن نقعد ننتظر فى هذه الساعة أن يحدث أى شىء .

إذن هناك بُعد وضعى موضوع للزمن ، وهناك بُعد مخلوق للزمن .

وبالتالى فاليوم عندى أكثر مصداقية من القرن ؛ لأن اليوم مرتبط بنظام مخلوق موضوع ، ومعروف ماديا بالفعل، فهناك شروق وغروب ، وحركة دوران ... إلى آخره .

أما القرن فكونه هو مائة سنة ، أو مائة دورة من دورات الأرض حول الشمس ، لماذا لم يكن القرن (١٢٠) ، أو (١٣٠) ، أو أقل ، هذا مجرد اتفاق ، ولهذا أنا لا آخذه بجدية شديدة ، لا آخذ القرن التاسع عشر بجدية ، إلا فى حدود أنه إطار موضوع نحن الذين

وضعناه ، واتفقنا عليه ، فمثلا سنتفق على أنه فى هذا القرن سنعمل كذا وكذا وكذا ، أو لا نتفق ونتشاحن ... إلى آخره .

فأنا أنظر إلى الزمن من شقين : الموضوع والمخلوق أو المسبق ، فالموضوع يمكننى من أن أتعامل مع الزمن بقدر أننى جزء من إطار الاتفاق ، أنا جزء من مجتمع مصرى ومجتمع عربى ومجتمع إسلامى ومجتمع عالمى ، اتفق على أنه يشتغل هذه السنة ويعمل كذا ، واتفق أنه يوقع اتفاقية الجات ، ووضع الأطر الزمنية .

ولكن فى نفس الوقت أنا مدرك أن فيه بُعد مسبق للزمن ، وأننى لا أستطيع أن أسمو بفعلى فى أى لحظة من اللحظات أو أتخطى البعد الموضوع دون فهم وإدراك للبعد المخلوق أو المسبق .

فمثلاً احتفلت مصر بالألفية الثالثة عند سفح الهرم ، لكن هذه الاحتفالية ليست جوهرية إلا بقدر أن هذا المجموع الذى هو المجتمع المصرى ، أو مجتمع القاهرة ، أو المجتمع المصرى ثم المجتمع العالمى يتفق فى إطار البعد الوضعى أو الموضوع للزمن ، يتفق على أن يحدث شىء له دلالة كونية كأن نتخلص من وباء بيئى ، أو وباء سياسى ، ففى هذه الحالة يحدث وصلة بين الموضوع والمسبق أو بين المادى والنسبى .

يمكن الجدوى الحقيقية للموضوع أننا فى نهاية القرن بالمقياس الوضعى هذا يجب أن نتدبر فى المتخطى ونبحث عن وسائل للتخطى إلى الواقع الوضعى الذى خلقناه بأنفسنا ، أو باتفاقنا أو عدم اتفاقنا ، فوضع العالم الإسلامى سيىء جدًا ، لأن الآخرين لهم الغلبة ، وأقصد بالآخرين الذين لا يصفون فى صفك ، والذين يرونك كآخر ، هؤلاء لهم الغلبة الحقيقية ، سواء أكانت معرفية أو سياسية أو اقتصادية . وللأسف الشديد ليس عندى إجابات عن كيفية تخطى ذلك الوضع .

وعلى المستوى المعمارى على الأقل علينا أن نسقط من حسابنا الآن أن تقوم الأعمال المعمارية على ركيزة من الفكر الإسلامى ؛ لأن أولى الأمر أصبحوا لا يملكون الإرادة السياسية الكاملة أو الإرادة الكاملة التى تمكنهم من اختيار هذه الاختيارات الفكرية ؛ فالإرادة السياسية الموجودة فى كوالا لامبور مثلاً لن تبنى جامعة إسلامية مرة أخرى ، ولن نطمع فى واحة العلوم والفضاء

أخرى في الرياض تُبنى من خلال فكر إسـلامى عمرانى ، ليس هناك إرادة سياسية .

فالجهد الآن أمام المفكر الإسلامى أو المسلم أو المعمارى العمرانى المسلم أن يشحذ طاقاته نحو استكشاف وتدبر آليات هذا التطبيق ، وجماليات ذلك الفكر وجماليات نتاجه .

لكن من المحتمل أن تكون هناك ثغرة مفتوحة لك لكى تعمل ، وهذه الثغرة رغم ضيقها وصغرها فإنها بنفس درجة الأهمية ، لو كنت بنيت واحة العلوم كاملة لماذا ؟

لأن العبرة بالغرس ، والغرس يكون عن طريق النظم والآليات ، واستكشاف وانتشار المعارف ، وهذه كما أنها ليست مُحايدة ، فليست أيضا فى يد أحد بعينه .

فمثلا واحة العلوم والفضاء التى كانت مقترحة فى الرياض قبل حرب الخليج كنا نزعم أنه يمكن أن يكون هناك نظاما للتبريد والتهوية الطبيعية الذى لا يعتمد على النفط تماما ، وهذا النظام يمكن أن ينظم كل المشروع ، لو سمح لك ، لو أتيحت الفرصة لعمله ، بناء على فهمك وإدراكك وتعاملك مع العناصر الطبيعية ... إلى آخره ، ثم وضعه فى مصفوفة معرفية تجعله أعم وأوسع .

ونحن مقدمون على عالم تقاس فيه قوة وضعف البشر أو الجماعات ليس بالتمكن من ثروة مادية أو قوة عسكرية وحسب ، ولكن الثروة الحقيقية التى ستحكم العالم القادم هى ثروة معرفية ، والتميز والفرز يحدث الآن بناء على هذا، وتلك إرادة الله سبحانه وتعالى ، وهذا الفرز سيكون من خلال تعقبات سريعة جدًا ، وليس عندنا مؤسسات معرفية لكننا نزعم أننا نمتلك نهجًا معرفيًا ، ولو كان هذا الزعم صحيحًا فلنطبقه .

إنه النهج المعرفى الإسلامى ، كيف تقترب من المعرفة ، من خلال ملكاتك العقلية ، والمنطقية ، والمادية ، وفى نفس الوقت ملكاتك الوجدانية .

نحن نقول : إننا نمتلك ذلك ، إذن فلنعمل ، ولننتج ، ولنواصل العمل فى أقصى طاقة وقدرة على التواصل مع المصفوفة المعرفية .

ولهذا فأنا أتصور أن الغزو الإسلامى القادم هو غزو معرفى.

لقد جربنا الغزو العسكرى ، وحققنا

به ، ولم يتح لأمة معاصرة ما توفر للعرب من مصادر ثروة فى العشرين سنة الماضية ، ولم ير التاريخ المعاصر إهدارًا للثروة ، كما أهدرت ثروة الأمة.

وإذا فقدنا هذا التفوق المعرفى ، فلن يكون لدينا شىء ، فهذه هى الفرصة الأخيرة لنا ، ولا ينبغى أن نفوتها ، ولا ينبغي للمفكرين المسلمين أن يغفلوا عن هذا ، وهذه عملية شديدة الوضوح والاستقامة ، أنت تمتلك أدوات معرفية وعليك تشغيلها فورًا ، It is the time هذا هو الوقت .

وفى أى مجال ، فى مجالنا المعمارى مثلاً لن أقعد أحلل مفهومًا تجريبيًّا محضًا كى أصل إلى إبداع معمارى ، لكن أحلل مفهومًا تجريبيًّا وماديًّا ومعنويًّا ، وبكل وسائلى بما فيها الصلاة والدعاء لله أن يفتحها علينا .

هذا هو التحدى الحقيقى أن تمتلك إطارًا فكريًّا يميزك ، وأن تكون له مصداقية .

ولا بد أن تكون ابن عصرك ، لابد أن تكون متصلاً بمعارف عصرك ، وللك فى نفس الوقت أدواتك المعرفية ، وستكون لك الغلبة ، أو على الأقل ستكون لك مكانة ، وفى مجال المعمار ليس عندى شك فى أن لدينا مقومات الغلبة لأن ننتج لعالمنا العربى والإسلامى وللعالم قاطبة إذا سنح لنا ذلك عمارة تعبر عن احتياجات الناس ، وتستجيب لهم ، وتكون نتاجًا لمشاركتهم .

وهذه هى المعادلة الصعبة جدًّا ، عندنا تراثنا كله، والآليات كلها موجودة ، ثم ننتج مبنى أو مبانى بها حس فراغى غير مسبوق ، وأنا أعنيها : غير مسبوق .

ثم إن الجماليات التى يحتويها ذلك الفكر ، وذلك الإطار ، وتلك العقيدة ، وهذا القرآن ، جماليات لم تستكشف بعد .

فعندى ثروة معرفية كلها معرفية ، وعندى آفاق تستحوذنى أنا وعشرات الأجيال من بعدى مفتوحة أمامنا .

وإذا كان التحدى الحالى هو العولمة ، فقد يبدو للبعض أن الحل فى التمسك بالخصوصية .

ولكن الأمر ليس بهذه البساطة ، بل الحل فى الإمساك بكل أدوات المعرفة المعاصرة ، لأن العولمة ليست عملية مغلقة ، كما أن الخصوصية ليست هى المقابل للعولمة .





حركة
الفكر الإسلامى المعاصر
خلال القرن العشرين

أ. د. محمد فتحي عثمان(*)

السؤال الأول: متى بدأت المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر، وما العوامل التى أدت إليها؟

الدكتور محمد فتحي عثمان : منذ الخمسينات في أعقاب الحرب العالمية الأخيرة على نحو موسع ، وعلى نحو أكثر معاصرة وتحدّدا منذ السبعينات ولاسيما أواخرها .

السؤال الثانى: ما أهم تيارات الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين، وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

الدكتور محمد فتحي عثمان : التيار الذي اصطلح الغرب علي تسميته «بالأصولية» و لم نتفق بعد على تسميته، ولكن المسمّي معروف بنزعاته السلفية والسياسية الحركية ـ التى استهلت حركية جماهيرية وصارت الآن غالبًا حركية وليست بالضرورة جماهيرية ، ويقترن ذلك بدرجات متفاوتة من الجمود والتطرف تأثرًا بنزعة تاريخية منغلقة في فهم الإسلام وشريعته وتراثه الفكري والحضاري وفي العمل لإحياء ذلك بين المسلمين الآن . وقد يصل التطرف في بعض أجنحة هذا التيار إلى العنف ، لكن ما زالت هذه الظاهرة

(*) - باحث ومفكر إسلامي مقيم بالولايات المتحدة الأمريكية.
- حاصل على دكتوراه فى التاريخ وأخرى في القانون.
- أستاذ بالجامعات الأمريكية .

حتي الآن محدودة محصورة غير غالبة على التيار ولامقبولة بين الجماهير .

ثم تيار «الأصالة المعاصرة » أو «المعاصرة مع الأصالة» المعني بالإنسان وتفرده في نطاق الجماعة والمجتمع وبجميع أبعاده ، مع تأكيد على «حقوق الإنسان» الفردية والجماعية ، ودور المؤسسات في المجتمع التى ليست هي الدولة فقط.

السؤال الثالث: ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها هذه التيارات الفكرية المعاصرة؟

الدكتور محمد فتحي عثمان : في أعقاب الحرب العالمية الأخيرة حسب التحديد الزمني الموسع : الالتزام بالإسلام فكرًا وسلوكًا والعمل لتحرير البلاد الإسلامية تحريرًا شاملاً ثم إقامة الدولة الإسلامية التى تحكم بشريعة الإسلام في مختلف مجالات الحياة . بالنسبة للتحديد الأضيق : ركزّ التيار المسمي بالأصولية على إقامة الدولة الإسلامية والحكم بالشريعة والتزام الأفراد والمجتمع في مظاهره السلوكية ، مع بعض الجمود والانغلاق أحيانًا فيما يتعلق بالمرأة والمعاملات والحكم والعلاقات الدولية . بينما تركزّ الأصالة المعاصرة علي «الإنسان» بجميع أبعاده مع تأكيد حقوقه وتأكيد «البعد التاريخي» والدينامية في فهم الإسلام وشريعته في المصادر الإلهية الثابتة الدائمة لتنزيلها على الواقع المتغير حسب ظروف الزمان والمكان .

السؤال الرابع: ما مفهوم الحركة لديكم؟

الدكتور محمد فتحي عثمان : الفكر العميق المتفاعل مع الواقع المتغيّر ، والمتواصل معه فكرًا وعملا ، والمتعاون مع المؤسسات الفكرية والعملية القائمة .

السؤال الخامس: هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها، أم نشأت بصورة حركية صرفة؟ وهل حينئذ ولدت الحركة فكرًا؟

الدكتور محمد فتحي عثمان : جمعت الحركات الإسلامية المعاصرة بين جذور صوفية (تربوية وتنظيمية) وسلفية بصورة سطحية مع نزعة تاريخية منغلقة ساذجة ، لكن الحركة كانت هي السائدة ، وولدت الحركة فكرًا عامًا سطحيًا ربما أعان على تأكيد الهوية الإسلامية للمسلمين في أعقاب الاستعمار والتبشير وما اتصل بهما،

لكنــه لا يمكن أن يرســخ ويولـد فكرًا متناميًا باستمرار، وأنا أعني هنا بطبيعة الحال ما أعرفه من حركات في العالم العربي وشبه القارة الهندية بوجه خاص.

السـؤال السـادس: إلى أى مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنــة للعــالم ، ومــا يكتنفهــا من تغيّرات؟

الدكتور محمد فتحي عثمان : لابّد من التقرير أولا أن الفــارق في مـدى «التغـير» بين البلاد المتقدمــة والبلاد الناميـة ـ ومنهـا بلاد المسـلمين ـ ضخم مهـول ، أمـا مدى تفـاعل الفكر والفقـه مع الحالـة الراهنـة للعـالم ، فتغلب عليـه السـطحية ، ومحاولـة مسـايرة الشـكل أحيانًا في صورة العرض أكثر من مراعاة العمق مـن حيـث الموضـوع، مـع ظهور بوادر إيجابية مشجعة في أواخر القرن .

السؤال السابع: إلى أى مدى تأثر الفكر الإســلامى المعــاصر بالتيـارات الفكرية العالمية؟

الدكتور محمـد فتحي عثمـان : تأثر الفكـر الإسـلامي المعـاصر في الستينات بصفة خاصة ـ أو منذ أواخر الخمسينات ـ بالاشــتراكية ، وتـأثر مـن قبـل ذلك وبعده بالديمقراطية بدرجات متفاوته ـ لا الليبراليــة بأبعادهـا وأعماقهـا المعروفـة .

كمـا تـأثر الفكـر الحركـي الإسـلامي بالماركســية، إلى جــانب تـأثره بفكر الخوارج ودعاة السلفية المتأخرين بالنسبة للمسـلمين المخـالفين، ولكن مـا تزال التســلطية وفـرض الإصـلاح مـن أعلا authoritarianism ، والشمولية Totalitarianism تسود فكر المسلمين ، تغذيها أفكار مثـل «المستبد العـادل» أو انتظار «المهدي» الـذي يملأ الأرض عدلاً كمـا ملئـت جـورًا . وتحــاول «الأصالــة المعـاصرة» تـأكيد البعـد الإنســاني في رســالات الله ودعوتهــا لتوحيد ا لله وإفراده بالعبـادة وتأصيل حقوق الإنسان لا مسـئولياته فقط ـ إسلاميًّا ، وتأكيد الجهد الإنســاني المطلوب لإنتـاج الفكر الإسلامي المنشود .

السـؤال الثـامن: هـل بدأت بعض الأفكـار الإسـلامية تُطرح على الصعيد العـالمى؟ ومـا أهـم مجـالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر؟

الدكتور محمـد فتحي عثمان : نعم، ويشغل بال المفكرين والساسة في الغرب قضية «الإسلام السياسي» وإقامة الدولة الإسلامية وتحكيم الشـريعة ، وما يترتب على ذلـك من آثـار على العلاقـة بالآخر

داخل المجتمعات المسلمة وخارجها ولاسيما وما يتعلق بالدول الغربية في أوربا وأمريكا فكريًا وعمليًا ، وما قد يقترن بذلك من احتمالات التصادم الذي قد يقترن أحيانًا بالعنف، ويحاول التفكير السياسي الغربي مواجهة ذلك بالخطط المعروفة «بالاحتواء» أو وقاية البلاد الإسلامية ومنع وصول الإسلام للسلطةأو عزله، ومع ذلك بدأت محاولات في الولايات المتحدة وكندا وبريطانيا وفرنسا وغيرها لفتح قنوات اتصال وحوار مع المسلمين من جانب الحكومات ، كما ظهرت جماعات إسلامية منفتحة على الاتصال والعمل مع هذه الحكومات . هذا إلى جانب الحوار الإسلامي المسيحي على مستوى الهيئات الدينية ، ومجالس المدن ، والجامعات والمدارس . وهو يتقدم بخطى ثابتة حتى أصبح أحد معالم الحياة الغربية، لكن هذه الخطى ليست سريعة أو واسعة النطاق في آثارها حتى الآن .

السؤال التاسع: نلاحظ تشابها شديدًا فى المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن مع تلك المعروضة فى نهايته، ما مدى صدق هذه الملاحظة وما أسبابها؟

الدكتور محمد فتحي عثمان : الملاحظة واردة ولها ما يؤيدها . ومن أسبابها الهامة أنه لايزال هناك فارق «كيفي» ضخم - لا «كمي» فقط بين تخلف المسلمين وضعفهم من ناحية وتقدم الغرب وقوته من ناحية أخرى ، ولهذا أثر فعال في استمرار «انكفاء» فكر المسلمين على أنفسهم وانحصارهم في ماضيهم ومحاولة إعادة ذلك الماضي عن طريق الاجترار النفسي الفكري على الأقل. وقد بدأ يستعين على ذلك بما يتناثر عن نقط الضعف في المجتمعات الغربية ، وانهيار الكتلة الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وشرقي أوربا ، وتراجع دول غربية مثل بريطانيا ، وما تواجهه دول مثل ألمانيا واليابان من مشكلات عويصة وهكذا ، وبهذا بدت الدول الغربية وما يلحق بها في تضاريس متباينة موزعة قد تكون من بينها أجزاء معزولة، وليست «كتلة» متماسكة - كما تتأكد التناقضات أحيانًا بين الولايات المتحدة ودول غربي أوربا وفي داخل الاتحاد الأوربي نفسه ، وهكذا - ومن ناحية أخرى لم تنقطع المصادمات بين المسلمين ودول غربية مثلما كان في

البوسنة وتشيشنيا وفلسطين (باعتبار إسرائيل حليفة استراتيجية للغرب) وهكذا . فلم تتغير الخريطة السياسية في خطوطها العريضة الواسعة جدًا ـ والمضللة أحيانًا ـ في مواجهة المسلمين للغرب سياسيًا ـ كما تعكسه كتابات جمال الدين وخطبه، أو فكريًا ـ كما تعكسه كتابات إقبال والمودودي أو سيد قطب وإن كان التغير ضخمًا وخطيرًا في التفاصيل .

السؤال العاشر: ما أهم التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي في مطلع القرن الحادي والعشرين؟

الدكتور محمد فتحي عثمان : التحدي الذي يتزايد أمام المسلمين في القرن الجديد هو « مواجهة المسلمين للمسلمين» أو مواجهة أفهامهم المختلفة والمتناقضة ، ولاسيما بين « الأصولية» بنزعاتها وأجنحتها و «الأصالة المعاصرة» ومفاهيمها ، وعرض «الإسلام» كرسالة أوحى بها الله لصالح «الإنسان» حتى لا يتخذ الناس بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله . فالتحدى الذي يواجه الفكر الإسلامي الآن ليس من جانب الفكر الاستعماري أو الإلحادي أو الليبرالي ، فمن هؤلاء من قضى نحبه ومنه ما يحاول استعادة الشباب بتغيير الجلد أو شده أو زراعة الأعضاء ... الخ . لكن التحدى من جانب فكر المسلمين أنفسهم وانطوائه وجموده مع تسارع التغير فكرًا وواقعًا في العالم المعاصر ، وهو جمود يهيئ له المناخ الملائم تخلف المسلمين العام فكرًا وواقعًا، بحيث يحمل أي اجتهاد أو تطور لغة غير مفهومة عند غالبية المسلمين . وقد بدت مؤخرًا محاولات راشدة ، تحتاج إلى مصابرة ومثابرة ، وإلى تعميق ومسارعة (أو زيادة في السرعة) لتؤتي أكلها بين المسلمين وعلى النطاق العالمي والله المستعان ، ومنه التوفيق .

۞۞۞

في الفقه السياسي الإسلامي

مبادئ دستورية

الشورى

العدل

المساواة

فريد عبد الخالق

دار الشروق



حركة الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين

أ. محمد فريد عبد الخالق (*)

اقتصرت إجابات الأستاذ فريد على الأسئلة الثلاثة الأولى لظروف خاصة، مع أمل استكمالها إذا سمح وقت سيادته بذلك.

التحرير

السؤال الأول: متى بدأت المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر، وما العوامل التى أدت إليها؟

أ. محمد فريد عبد الخالق : بداية أقول أني إثر اطلاعي على الأسئلة العشرة المطروحة للحوار بدا لي واضحًا أن مدارها في صميم الحالة الإسلامية فكرًا وحركة، وتساءلت عن الهدف الأساسي من هذا الحوار المعنيّ بحركة الفكر الإسلامي خلال القرن الماضي؟ هل هو مسألة مسح تاريخي له، ورصد لجماعاته فكرًا وحركة ومنهاجًا؟ هل هو في لبّه تحليل ودراسة موضوعية ونقدية للمراجعة والتقويم والتسديد، وإن كانت أسئلة الحوار أدخل في التأريخ لها والتعريف بها ، خلا السؤال العاشر الذي عني بالنظرة المستقبلية وبالتحديات التي تواجه الفكر الإسلامي في القرن الجديد ، فتسعة أعشار الحوار عن الماضي ، وعشرة فقط عن الغد ، ووددت لو طالعتنا «المسلم المعاصر» بحوار تالٍ يكون على عكس ذلك ،

(*) – داعية إسلامي .
– عمل مديرًا لدار الكتب .
– من أهم مؤلفاته : «الفقه السياسي الإسلامي»، إصدار دار الشروق – القاهرة .

فيجعل أكثره عن المستقبل ، فالحاجة إليه أمسّ ، ومصيرية ، وحتمية معًا .

أما عن التحديد الزمني لبدء المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر ، فمسألة تقديرية إلى حد ما ، يحسن أن نستحضر بين يديها أن الفكر الإسلامي يشكل عطاء قرائح أهل الذكر من الدعاة والمفكرين وعلماء المسلمين ، على تعدد مجالاته وظروفه وصوره ، عبر التاريخ الإسلامي برمته ، ومن ثم فهو تيار متصل الحلقات ، متأثر بالأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتعاقبة ، ومؤثر فيها بدرجة ما ، سواء ما يقع منها في «دار الإسلام» أو في خارجها لاسيما في هذا الزمان الذي تعيش فيه ملايين من المسلمين في غير دار الإسلام لأسباب ودواعي مختلفة مما يفرز فقهًا جديدًا وفكرًا غير مسبوق ، ولا يخرج هذا العطاء الفكري في مجمله عما أدت به الأمة الإسلامية وآحادها أنى كانوا من الدعوة إلى الخير بمفهومه الواسع ، ومن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومن تحقيق مقاصد شريعة الإسلام التى كلها مصالح شرعية وعدل، ودفع مفاسد وظلم ، وإذن فالفكر الإسلامي لا يولد من فراغ بل هو داخل في السباق التاريخي للأمة كماهو غير مقطوع عن السباق التاريخي العام للبشر. ويذهب أكثر الباحثين إلى أن عصر محمد على وبعثات بعض العلماء إلى فرنسا واحتكاكهم بحضارة الأوربيين التى حققت لأهلها سبقًا في العلوم والمعارف ، وفي المدنية ، وفي الأنظمة السياسية ، تجسّد معه تخلف المسلمين المدني والفكري والحضاري ، فأطلق العقل المسلم من عقاله وجموده ، سعيًا لإحراز التقدم واللحاق بمن سبق المسلمين في مضمار الحياة في أوجهها المتعددة ، فانقدحت شرارة الحاجة إلى بعث إسلامي وفقه جديد ، وبرز في الأمة قادة فكر إسلامي مصلحون جددوا لها دينها ، واستنهضوها من غفلتها، من أمثال رفاعة الطهطاوي والكواكبي وغيرهما .

ولعل أهم العوامل التى أدت إلى هذا الإحياء الفكري في أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين ، تكاد تنحصر في أمور ثلاثة :

أولها : نكبة الاحتلال الأجنبي التى منيت به الأمة الإسلامية في فترة ضعفها، وانحطاطها المدني والحضاري ، والتى بلغت غايتها بسقوط الخلافة العثمانية

عام ١٩٢٤م ، ومن قبلها معاهدة سيكس - بيكو عام ١٩١٧م، لتقسيم التركة العثمانية بين الدول الأوربية ، وحصول الحركة الصهيونية على وعد بلفور من الإنجليز بإقامة الدولة الصهيونية على أرض فلسطين ، وقد نكبت مصر بالحملة الفرنسية عام١٧٩٨م، ثم بالاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢م ، وأرى أن يعدل عن مصطلح «الاستعمار» الأجنبي ، ويستبدل به «الاستخراب» الأجنبي فهو أصدق وصفًا، وأدق تعبيرًا ، والشواهد على ذلك كثيرة ، كالخراب الذي ألحقه الاحتلال بأمتنا في تفريق كلمتها عملاً بقاعدة المحتلين «فرق تسد» ، وإفساد إنسانها ، ونهب مقدراتها ، وتغريب فكرها وأسلوب حياتها وصرفها عن هويتها الإسلامية ، وإبدالها بالأخوة الإيمانية صراعات وحروب أهلية ، وبالعزة ذلة ، وبالاستقلال تبعية ، وبالوحدة فرقة ، فكيف يكون استيلاء دولة قوية على أخرى ضعيفة أو مستضعفة ، واستثمار إمكانات لصالحها دون أهلها ، واستعباد غيرها ، استعمارًا لها، وقد عرفنا القرآن الكريم معنى «الاستعمار» الصحيح الذي عهد به إلى الإنسان في الأرض ، وأنه تنمية بشرية وغير بشرية من فروض الكفاية التى تقوم بها الحياة الكريمة التى أرادها الخالق سبحانه لخلقه وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُم فِيهَا﴾ أي جعلكم عمارًا لها لا مخربين فيها .

ولما كان استخراب الأجانب للديار الإسلامية صادرًا عن مشاكلة لهم وحقد مقيم فإنهم لما يكتفوا باحتلالهم لنا بل عمدوا أن يخلفوا وراءهم ما هو أنكى من جنسه يكمل دورهم التخريبي بعد جلائهم ومما يحقق أهدافهم الآثمة في المنطقة العربية ، بأن عمدوا إلى تمكين الإسرائليين من أرض فلسطين ومساندتهم بكل ما يملكون من وسائل وخدع ضد الحق العربي الفلسطيني فى أرضهم لتحقيق مآربهم المشتركة ضد الإسلام والمسلمين ، فأعقبوا الاحتلال الأوروبي العسكري باحتلال صهيوني مدعوم منهم بعامة ومن أمريكا خاصة ، ولازال منذ أكثر من خمسة عقود ما عرف بالصراع العربي الإسرائيلي يجرى بكل فظائعه ومخططاته المرسومة من حروب كلفت المنطقة العربية تضحيات كثيرة في الأنفس والأموال وأورثتها

عداوات نجمت عن سياسات استراتيجية في شعوب المنطقة تمثلت في هرولة المهرولين في القطيع مع العدو الإسرائيلي، تحت مزاعم المصالحة ، والحل السلمي للصراع ، ومحادثات واتفاقات دولية وثنائية ووعود أجنبية كاذبة كلها ، فالصهاينة لا يوفون بعهد، ولا يرقبون في المسلمين إلاًّ ولا ذمة كما وصفهم الله سبحانه في كتابه الكريم منذ أربعة عشر قرنًا ، تحذيرًا لنا منهم وتعريفًا لنا بشاكلتهم التى هي جبلة لا تتغير قطّ . في مثل قوله تعالى: ﴿**كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لاَ يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلاًّ وَلاَ ذِمَّةً**﴾ وقوله: ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً**﴾ وكلها نكبات حلّت بالأمة تتلاحق ولا تتوقف ، ومنها ما نزل بشعب البوسنة والهرسك المسلم من قرابة عقد مضى من عدوان حربي وحشي ، أدمي قلوب المسلمين ، لاسيما وقد استنصروا أمة الإسلام فلم تنصرهم ، استشهد فيه آلاف من المدنيين الأبرياء والمجاهدين الشجعان وشرد في أرض الله أضعافهم من يتامي ونساء وشيوخ لا يزالون يعانون من ويلات جرائم الحرب التي تعرضوا لها ولا معين من مسلمين أو غير مسلمين من أدعياء حقوق الإنسان والشعوب الذين تجرى كثير من الدول الإسلامية لعقد شراكة معهم وهم للحق معادون ، وللمسلمين حقدة كارهون ، يناصرون العدو الاسرائيلي على حساب الحق والمسلمين ، سرًّا وجهرًا ، ويزعمون أنهم حماة السلم ورعاة عملية السلام ، وتكرر العدوان بكل جرائمه الوحشية ضد الشعوب المسلمة في كوسوفا ، وفي الشيشان على يد الروس بمثل فظائع الصرب ، وفي مواقع أخرى مثل كشمير وغيرها .

هل يبحث باحث إزاء هذه النكبات عن عناصر أدت إلى ظهور تيارات الفكر الإسلامي ، وحركات الدعاة المصلحين منهم ، الراجية إلى إنقاذ الأمة مما نزل بها من ويلات الغزاة المعتدين ، وإحيائها من موات ؟

وثانيًا : نكبة الأمة في ذهاب وحدتها ، وتفكك عراها ، واختلافها على نفسها ، وعجزها عن أداء ما أئتمنها الله تعالى عليه في كتابه الكريم ، وبينته السنة النبوية الصحيحة ، من حقوق الله، وحقوقها نحو نفسها ، ونحو غيرها، الأمر الذي أطمع فيها أعداؤها ، وأذهب سلطانها ، فكانت ردّة الفعل

الطبيعية من تنبهها بعد غفلة وتشميرها عن سواعدها بعد تفريط وضعف في عزائمها ، وقد تبلج لها عامة ولدعاتها المصلحين خاصة كون وحدة الأمة دينًا، والتفريط فيها خيانة لله ولرسوله وتقصير فيما عهده الله للأمة من أمانات، وما خاطب به الأمة بقوله: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ فقرن الحفاظ على وحدة الأمة وتماسكها بوجوب عبادته وتوحيده، كما ربط بينها وبين تقوى الله واجتناب سخطه وأسباب ذهابها بمقتضى ثوابت سننه في نظام الحياة والعمران البشري ، في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ ، فحدث ما وحدته الأمة من تنادى مفكريها ودعاتها الكبار، بوجوب إعطاء قضية وحدة الأمة أولوية تمثلت في الفكر الإسلامي المعاصر ، تيارات وحركات .

وثالثها : نكبة تدني أحوال الأمة في وجوه معايشها المختلفة وتخلفها في العلوم والمعارف ، وانحطاطها الحضاري في قرون متأخرة ، حتى خالفت ما وصفها الله سبحانه به في القرآن الكريم من «خيرية» فضلها بها على سائر الأمم. فتحرك الفكر الإسلامي بحثًا عن علة سوء المآل الذي حاق بأمة الرسالة بعد عز كانت عليه ، وظهور دين . فوجدوها في تفريط الأمة في المزايا الثلاث التى استحقوا من أجلها هذا الوصف الشريف كما جاء في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ فدلت الآية على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هما بعد الإيمان أعظم أركان خيرية الأمة ، وعلموا أن التفرق الدنيوي والخلاف اللذين أصابا الأمة لا يدوم في أمة تقيم ركني الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأن هذه الأمة ما فقدت خيريتها إلا بتركها هذين الركنين ، فالخيرية معللة بهذه العبادات ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يكون بالقلب وباللسان وباليد ، وأقواها ما يكون بقتال المعتدين ومجاهدتهم في سبيل ا لله دفاعًا عن حقوق الله وحقوق العباد ، وعلم أن ما كانت به خير أمة في زمان صلاحها لا يحفظ ولا يدوم إلا بإقامة هذه الأصول الثلاثة . وقدم ركنا الأمر والنهي على الإيمان لأنهما المؤثران في حصول هذه الخيرية، وأما الإيمان فهو

شرط لتأثيرهما ، لأنه ما لم يوجد الإيمان لم يصر شيئ من الطاعات مؤثرًا في صفة الخيرية ، والمؤثر ألصق بالأثر من شرط التأثير ، وهما في الحقيقة سياج الإيمان وحفاظه ؛ وقدما لأنهما صفة محمودة في عرف الناس كافة فقدم الوصف المتفق على حسنه عند الناس مؤمنهم وكافرهم، والناس يجعلون سياج كل شئ مقدمًا عليه، والمراد بالإيمان هنا هو الإيمان الإذعاني الذي يصحبه الإخلاص في القول العمل ، والاستمساك بالدين والعلم بمقتضاه تركًا وفعلاً .

ومن ثمّ إنشغل الفكر الإسلامي في مرحلة الإفاقة من الغفلة ، بوجوب تصحيح فهم الأمة لأصول دينها ، ومقاصد شريعتها ، والعمل بمقتضاه في كل أمور دينها ودنياها ، وأدى بالعلماء إلى تجديد الدين في الأمة ، والعمل علي إحيائها ، وبعثها من سباتها .

ورابعها : نكبة الغفلة عن سنن ا لله في قيام الدول وسقوطها ، ووجوب اتخاذ الأسباب المؤدية إلى إحياء الأمة ، واستعادة سلطانها ، وترهيب أعدائها من عاقبة العدوان عليها .

واستكمالاً لاستدعاء عوامل انبعاث الفكر الإسلامي المعاصر ، يجدر بالباحث استرجاع شريط الأحداث الكبرى التى وقعت في القرن الماضي سواء على صعيد الأمة الإسلامية ، أو تاريخ العالم ، فلها إسهامها في ذلك .

وتشير إلى أهمها فيما وقع لنا ، من سقوط الخلافة ، وحركات الاستقلال الوطنية في دولنا المحتلة ، وتآمر الدول الكبرى على إقامة دولة إسرائيل في فلسطين ، وقيام جمهورية إيران الإسلامية ، وإقامة نظام حكم إسلامي في السودان ، وما تعرضت له البلاد الإسلامية في البوسنة وكوسوفا من عدوان صربي وحشي الحق بها أضرار بالغة ونال من الدماء والأعراض وتشريد أهلها ، وقبله ما تعرض له المسلمون في الشيشان من عدوان روسي غاشم ، شكل جرائم حرب ممنوعة دوليًا، وأحادية النظام العالمي بعد ثنائية تاريخية، وبروز عصر التكتلات الدولية سياسيًا واقتصاديًا ، وعسكريًا ، وتنامي ثورتي المعلومات والاتصالات والتقنيات التكنولوجية في الدول المتقدمة التي وسعت الفجوة بين الشمال والجنوب ، وزادت من منظومة التحديات التى يواجهها الفكر الإسلامي المعاصر في معركة إحياء الأمة وانقاذها من المخاطر

المحدقة بها ، وسلاح العولمة ، والسوق الحر الأوروبي الذي زاد من واردات الأمة وقلل من صادراتها، وأخل بميزانها التجاري إلى ما هو دون الوضع الحدّي، وتغريب المجتمعات الإسلامية ، والمحاولات المستمرة لطمس خصوصية الأمة وهويتها ، وغيرها من السياسات والتوجهات التى تركت أثرها في الحالة الإسلامية عامة .

السؤال الثاني: ما أهم تيارات الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين، وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

أ. محمد فريد عبد الخالق : هناك سؤال يفرض نفسه قبل الشروع في الإجابة ، ذلك أن مفهوم كلمة «تيارات الفكر الإسلامي المعاصر» ليس محددًا، فهو يلتبس بمفهوم «الحركات الإسلامية» التى ورد ذكرها في السؤال الخامس ، فهل لهما معنى واحد عند واضع الأسئلة، فإن كان ذلك فلماذا التلبيس لاسيما وهناك شكوى لا خلاف عليها في شأن كثير من المصطلحات المتداولة في الساحة الفكرية ينقصها التحرير لاستقامة الحوارات والأحكام التى ترد فيها. وعلى كل حال فأنا لا أتصور وجود تيار فكري إسلامي أو غير إسلامي ، معاصر أو قديم ، دون أن يكون وراء التيار حركة توجده وتدفع به في مساره ، حركة فكر أو ضخ فكري من صاحبه في المجتمع ، والفكر مصدر ، والحركة قوة دفع لهذا الفكر ، فيمكن أن يقال أن ثمت تيارًا فكريًّا إسلاميًّا توفيقيًّا بين الأصالة والمعاصرة ، بين الإسلام وبين الديمقراطية الغربية لوجود مربع مشترك يتمثل في المبادئ الأساسية مثل مبدأ الشورى ونبذ الاستبداد ، واحترام حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة، ومبدأ مساءلة الحكام ، وتساوي الناس أو المواطنين في الدولة أمام القانون، ومبدأ إقامة العدل ونبذ الجور ، ومبدأ أو حق الشعب في اختيار نائبه وحاكمه ، وغير ذلك مما يعد لبّ الديمقراطية نظام الحكم في الإسلام .

وأن ثمت تيارًا متشددًا يعتقده بعض المسلمين يخالف ماذهب إليه التيار السابق ، ويتخذ من الديمقراطية الغربية موقف الرفض بدعاوى مختلفة منها أن الديمقراطية من منطلق مفهومها للحرية الشخصية أو حرية الشعب في التشريع ترى أن يطلق العنان لها في التحرك وفق

ما يرى فيه مصلحة له ، بصرف النظر عن اعتبار الحل والحرمة الذي جاء في نصوص القرآن الكريم ، في حين يذهب أصحاب التيار الأول إلى أن القبول بالديمقرطية من منظور الإسلام لا يمنع من أعمال ثوابت الإسلام ، فلكل أهل ملة شرعة ومنهاج ، وخصوصية عقدية وثقافية ، وشاكلة أخلاقية ، وأن التعاون فيما هومحل اتفاق مع عدم التفريط في ثوابت النص لامانع منه، لاسيما وقد شرع لنا الله سبحانه في القرآن في شأن العلاقة مع أهل الكتاب مبدأ يسمح بالتعاون فيما فيه نفع للناس مع الاحتراز الواجب فيما نص عليه في المرجعية الإسلامية العليا ، ألا هو مبدأ «استباق الخيرات» في قوله تعالى ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ .

وهناك تيار إسلامي موصوف بالاعتدال ، والوسطية ، والرفق ونبذ العنف ، وهناك في المقابل ما يوصف بالغلو ، والتشدد ، والتعسير ، وقد يذهب بعضهم فيه إلى حد تكفير المجتمع باعتباره مجتمع جاهلي غير ملتزم بشرع الله في عقيدته ومعاملاته ، أو إلى حد استخدام القوة وحمل السلاح في الانتصار لفكره ومبادئه وما يستتبعه ذلك من استحلال ماحرّم الله من الدماء والأموال والأعراض ، كما فعلت «الخوارج» في القديم . ويدخل في ظاهرة الغلو دون التورط في استخدام العنف ، ما عليه بعض دعاة السلفية الذين يخاصمون الجمع بين الأصالة الملزمة والمعاصرة الواجبة ، من جمود فكر أو تقليد مذهبي .

وثمت تيار إسلامي ينقطع أصحابه إلى ما هو ديني محض فلا ينشغلون إلا بالعقائد والعبادات دون المعاملات ، ويبتعدون عن قضية الحكم والسياسة وما يتصل بها ، لهم أذكارهم وأورادهم، ولهم زيهم الذي يميزهم عن غيرهم ، ويتمثل في أتباع الجمعية الشرعية ، وأنصار السنة المحمدية .

وثمت تيار صوفي ، بطرقه المتعددة، لكل شيخ مريدوه ، منهم من هو عالم بالكتاب والسنة ولكنه منشغل بالناحية الروحية وحدها ، دون العملية ، فتصوفه ينأى به عن الغلو الذي وقع فيه بعض المتصوفة من العوام ، بلا علم بالكتاب والسنة ، فضّلوا وأضلوا أمثالهم من الجهال ، وأفسدوا دنياهم وأخراهم، وعطلوا شرع الله وأكثروا من البدع المضلة .

وهناك تيار التبليغ له فكره ونظامه في تبليغ دعوة الاسلام ، وجل عنايتهم بالعقائد والعبادات ، ولا شأن لهم بالمعاملات ولا بالسياسة، وهو فكر نازح من الهند أسهمت ظروف الاحتلال البريطاني في تشكيله وسلبيته.

وهذه التيارات الفكرية وإن وجدت علي خريطة الفكر الإسلامي فهي على ما ذكر في شأنها من حظها من الفقه في الكتاب والسنة ومن الفكر الإسلامي الراشد القائم على أساس من وعي صحيح بالكتاب والسنة ومقاصد الشرع الجامع لكل حقائق الإسلام وأحكامه ، من حيث الصحة أو الخطأ ، والاعتدال أو الغلو ، تختلف في وزنها ، ومدى أثرها في المجتمع ، وانتشارها بين الناس ، بل إن منها ما ذهبت به عوامل التعرية وتغير الظروف من داخله أو من خارجه أو منهما معًا . ولا يتوفر لكثير منها أدبيات ومراجع موثقة تعرّف بها ، وتحدد نشاطها ، وأهدافها .

ولكن هناك من تيارات الفكر الإسلامي المعاصر ما أثبت وجوده للكافة ، وعرف وزنه ، وحجمه ، وهدفه ودوره ، في الحالة الإسلامية ، أقصد بها تيارات «المقاومة» للتوسع الصهيوني في المنطقة العربية ، وفي احتلال أراض عربية ، وفي استخدامها الأسلحة المتطورة ضد المدنيين والمجاهدين على السواء ، في جنوب لبنان وفي فلسطين ، وكذلك تيار المقاومة المسلحة في الشيشان ضد العدوان الروسي الوحشي ، ونظيره في البوسنة وكوسوفا من قبل ضد العدوان الصربي ، وكلاهما تمثل في جرائم حرب يعاقب عليها القانون الدولي ، وهي من جنس تيارات المقاومة الشعبية المسلحة للاحتلال الأوروبي لدول إسلامية عربية وغير عربية ، فقي أواخر القرن التاسع والقرن العشرين ، حيث أدى المسلمون فريضة الجهاد وبذلوا النفس والنفيس في سبيل إعلاء كلمة الله ، ونصرة الملة والأمة ، وإجلاء العدو ، وتحقيق الاستقلال ، ما جاوز بضعة ملايين ما بين شهداء ومصابين ومشردين .

وأرى أن ما تضمنه استعراضها ـ على وجازته ـ من إشارة إلى أهم عنصر وملامح وأهداف هذه التيارات ، وما تحمل أو تستند إليه من فكر إسلامي كاف في هذا المقام ، ومغنٍ عن التفصيل والاسهاب .

أما عن تيارات الفكر الإسلامي التى

استهدفت إصلاح حال الأمة ، وإنقاذها من التخلف ، وبعثها من الوهن ، واستنهاض الهمم والعزائم ، لاستعادة مصادر عزها وقوتها ، واللحاق بركب التقدم بعد رقاد طويل ، فهي أدخل في موضوع الحوار مما عداها ، ولنا عود لها عند الكلام عن الحركات الإسلامية المعاصرة ، وجذورها الفكرية ، فقد تناولها السؤال الخامس ، وأرجو أن أكون قد أصبت في هذا الاختيار .

ويصعُب عليّ وقد عرضنا لمجمل تيارات الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين في إجابتنا عن هذا السؤال أن أختتم كلامي عنها دون إشارة إلى ما بين رموزها من فرقة يحرمها صحيح الدين والعقل والمصلحة ، ولا تليق بأمة الرسالة ، التي أمرها منزلها تعالى بالاعتصام بحبل الله وعدم التفرق في الدين ، وأوصاها رسولها الكريم بثلاث : التسديد والمقاربة ولا الاستبشار، فلم يحسن أكثرهم لا التسديد، ولا المقاربة والاستبشار ، وكانوا طرائق قددًا ، ولو صبت هذه التيارات النافقة في نهر واحد جارٍ ، لحفظت من التبدد ، وحققت هدفها الجامع لها ، ألا وهو إعزاز الملة والأمة ، وكان تعددها تخصصًا لا تضاد ، وتعاونها تكاملاً ، وعملها جامعًا لا مفرقًا ، وهذا مقتضى النقل والعقل ، والله يهدي إلى سواء السبيل .

السؤال الثالث: ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها هذه التيارات الفكرية المعاصرة؟

أ. محمد فريد عبد الخالق: أما عن أهم القضايا الأساسية التى طرحتها التيارات الفكرية المعاصرة فأوجزها في أربع ، مع بيان أصلها الشرعي ، فيما يلي :

١ـ قضية تشخيص العلل ووصف العلاج :

وهي قضية مطروحة منذ عقود طويلة تمثل أحد أركان الهمّ الاسلامي العام ولم يتوقف أئمة الفكر الإسلامي ، والدعاة ، والمصلحون عن التصدى لها والإسهام في حمل تبعاتها ، لارتباطها الوثيق بمشكلات المسلمين المختلفة ، وما يواجههم من تحديات مصيرية لاسيما في هذا الزمان ، ولتصدرها لكثير من القضايا العامة المؤرقة التى باتت تطرح نفسها على الأمة وتلزمها بمعالجتها ، بل هي مستغرقة لها في حملتها ، استغراق لا يمنع من تناولها على وجه التحديد

والتفصيل، وهو ما سنحاوله قدر الوسع.

وقد شغل أهل الفكر في الأمة أمر تشخيص ما تعانيه الأمة المسلمة في هذا الزمان من تمزق أغرى بها أعداؤها، وأسلمها إلى التخلف والضياع في زمن ثورتي المعلومات والاتصالات، والتكتلات الدولية الكبرى، وأذهلها عن مصادر قوتها وعزها. وهي بين أيديها منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا، غيبة منها عن الوعي بحقائق دينها وبحقائق ومتغيرات زمانها، وما يجرى حولها ويدبّر لها من أعدائها مما تحدثهم به نفوسهم وشياطينهم من صرف الأمة عن دينها، وإبادة شعوبها ما أمكنهم ذلك، وإفقادها هويتها، وتفتيت وحدتها، وتعطيل طاقاتها، وشغل الأمة عن نفسها بنفسها التى نسيتها حين نسيت ربها وفرطت في أداء الأمانات التى عهد بها الله سبحانه إليها في محكم التنزيل، حتى رضيت بتبعية غيرها، والاعتماد علي غير نفسها في ضرورات حياتها، وضعف إيمانها الذي هو سرّ بقائها، ومصدر نصرها على أعدائها، وآثرت دنياها مع المذلة على أخراها التى لم تسع لها سعيها، الذي منه عز الدنيا لا ذلها، فعزة المؤمن من عزة ربه تعالى، فمن فرّط في عزة نفسه ووطنه وأمته فقد انفك عن عزة ربه: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾، وبلغ بالأمة المروق والهوان فأضاع حكامها الأمة والدين، وأضاعوا أنفسهم معهما، وقد حذّر الله سبحانه الأمة حكامًا ومحكومين من هذا الخطر العظيم في قوله تعالي: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ وقوله: ﴿أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾، وكلما توفر معامل الصحة في التشخيص أمكن الاهتداء إلى العلاج الصحيح، فلابد في ذلك من نظر نافذ، وبصيرة كاشفة، ووعي قائم على علم ودراية، لا يكفي فيه نظرات محدودة أو قصيرة أو انفعالية سطحية، أو متأثرة بهوى أو انتماء شخصي حزبي أو سلطوى أو مذهبي، فإذا عرفت العلل والأدواء، أمكن الوصول إلى العلاج والشفاء، والتواصي بالأخذ بالأسباب، وتستوى في ذلك علل الجوارح، وعلل القلوب التى هي أبعد أثرًا وأشد خطرًا، وقد بين الله تعالى في كتابه الكريم «قانون التغيير» الذي لا بديل عنه لمن كان يؤمن بالله

واليوم الآخر : ﴿إنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ فذهاب العافية والقوة لا يكون إلا بكثرة المعاصي ، وكذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ، ذلك إشارة إلى ما حلّ بهم من العذاب أو الانتقام ، لسبب أن الله لم يصح في حكمته أن يغيّر نعمة عند قوم حتى يغيروا ما بهم من الحال ، وكما تغيّر الحال المرضية إلى الحال المسخوطة ، تغير الحال المسخوطة إلى أسخط منها ، فتغيير العصاة المارقين حالهم إلى اسوأ مما كانت عليهم بإصرارهم على المعصية والمروق ، وعدم الرجوع عنهما ، غيّر الله ما أنعم به عليهم من الإمهال وعاجلهم بالعذاب ، وإن الله سميع لما يقول العصاة المارقون، عليم بما يفعلون وكقوله تعالى : ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ هو مثل لكل قوم أنعم الله عليهم فأبطرتهم النعمة ، فكفروا وتولوا فأنزل الله بهم نقمته ، فأبدلهم الله بالطمأنينة خوفًا ، وبسعة العيش الجوع، أعاذنا الله من كفران النعم وجحود الحق ، وعافى أمة الإسلام من العلل والأدواء الجالبة لإذاقة الجوع والخوف بعد سعة وأمن ، وهما مما ابتليت به في زماننا هذا بلاد إسلامية ، لعلهم يرجعون .

٢- قضية الوحدة :

ويدخل فيها مسألة التقارب الإسلامي ، والوفاق الوطني ، والاعتماد على الذات لا على الغير .

وكلها في جوهرها ومقصودها الكلي هي وجوب «توحد الأمة» الإسلامية ، ونبذ الفرقة وما يؤدى إليها من تمزق الأمة وذهاب لسلطانها وهيبتها، في دينها ودنياها .

ووحدة الأمة الإسلامية أصل ديني دلت عليه آيات القرآن الكريم وصحيح السنة ، وناط بها الإسلام قيامها وتحقق خيريتها ، ما أدت شرطها في القرآن الكريم، وقد قال تعالى في شأنها : ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ فربطت الآية بين الحفاظ على وحدة الأمة كواجب ديني وبين تقوى الله فيها بالأخذ بأسبابها ، وتوقى أسباب ضياعها ، من تفرق في الدين أو

الدنيا ، كما ربطها في آية أخرى بالأمر بتوحيده سبحانه وتعالى ، وفي الآيتين تعظيم «لوحدة الأمة» ، وتعظيم للملة ، وإيجاب «توحيد الأمة» على أمة الملة، ولذلك أتبع الآية الأولى تغليظ لاختلاف الأمة في الدين وقبح صيرورتهم فرقًا وأحزاب وجماعات شتى ، ثم توعدهم بأن هؤلاء الفرق المختلفة إليه يرجعون فهو محاسبهم ومجازيهم ، وذلك في قوله تعالى إثرها ﴿وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ ، كما أتبع الآية الثانية بنفس المعنى توكيدًا له وتعظيمًا له في قوله تعالى إثرها : ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ وزاد الأمر توكيدًا لأهميته وتغليظًا للعقوبة على التفريط في وحدة الأمة ، أن اعقب ما أوردناه بقوله تعالى: ﴿فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لاَ يَشْعُرُونَ﴾ فليس هذا الإمداد إلا استدراجًا للعصاة إلى المعاصى والتفريط في وحدة الأمة من أكبرها ، وليس الا استدراجًا إلى زيادة الإثم ، وهم يحسبونه مسارعة لهم في الخيرات وفيما لهم فيه نفع وإكرام ، ومعاجلة الثواب قبل وقته ، بل هم أشباه البهائم لا فطنة بهم ولا شعور حتى يتأملوا ويتفكروا في ذلك: أهو استدراج ، أم مسارعة في الخير ؟ وهذا حال المتاجرين بوحدة الأمة في أسواق السياسة الدولية من أهل الجاه والسلطان والنفاق ، لتحصيل منافع ذاتية دنيوية أو حزبية أو سلطوية ، وفي ذلك تفسير لوجود المهرولين في التطبيع مع إسرائيل خلافًا لإجماع الأمة ، لما عليه إسرائيل من إصرار على مسلكها العدواني .

وقد أرشدنا سبحانه إلى ما نحفظ به وحدتنا بأن أمرنا بالاعتصام بحبله ثم أتبعه بنهينا عن التفرق ، وبأن أمر الأمة بالدعوة إلى الخير ، وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وجعلهما حفاظ الجامعة الإسلامية وسياج وحدة الأمة ، وجعلهما فرضٌ حتمٌ على كل مسلم ومسلمة ؛ لأن الناس إذا تركوا دعوة الخير وسكت بعضهم لبعض على ارتكاب المنكر خرجوا عن معنى الأمة ، وكانوا متفرقين ، وذهبت وحدتهم التى هي مناط عز الملة والأمة ، وهذا ما نحن فيه الآن من تردى الأحوال ، واقتتال المسلمين بعدم رد التنازع إلى الكتاب والسنة ، وخواء القلوب من سلطان

الدين ، وذلك قوله تعالى : ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ، في دنياهم وأخراهم، فإن تركت الأمة ذلك كانت من الخاسرين ، وكلا المأمور بهما في الآية هو ما يسمى بالفكر الإسلامي أو التيارات الإسلامية موضوع الحوار ، وقامت بسببهما الجماعات ، وجريًا على النهج القرآني في إلحاق المأمور به عادة بالنهى عن ضده ، تأكيدًا له وزيادة تبيين ، فقد أورد في الآية التالية للسابقة ، النهى عن التفرق والاختلاف في الحق وأصول الدين ، كما اختلفت فيه اليهود والنصاري من بعد ما جاءهم البينات الموجبة للاتفاق على كلمة الحق وهي واحدة ، وفي الفرق الإسلامية ما وقع في الابتداع في الدين وجرّ ذلك إلى اختلاف القلوب ، وقد توعدّهم الله في الآية بعذاب عظيم وذلك قوله تعالى ﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ، وليس من ذلك الخلاف في الفرعيات وما ترك للاجتهاد فيه بجال ، تحقيقًا لمقصود الشرع من دفع المفاسد ، وجلب المصالح ، ورفع الحرج عن الناس ، مما أوجب على الأمة عدم التعصب للمذاهب كلها ، وعدم اتباع الاهواء ، وتحكيم ثوابت الدين في الآراء والأفعال ، فبذلك تحفظ وحدة الأمة ، ويدوم لها عزها واستقلالها ، ويهابها أعداؤها ، فضياع وحدة الأمة فيه ضياع دينها ودنياها ، ومن ثم كانت وحدة الأمة هي القضية المحورية للعمل الإسلامي فكرًا وحركة وجماعات في هذا العصر كما هي دائمًا في كل زمان ومكان ، ولكن الحاجة إليها في وقتنا الراهن أشد وألزم ، دينًا وضرورة حياة، والعالم من حولنا يشهد نقلة نوعية غير مسبوقة في تاريخ البشرية ، تتمثل في ظاهرة التحول إلى كيانات كبيرة في السياسة والاقتصاد والإعلام ، وفيما يحمله مصطلح العولمة بكل أهدافها المعلنة والمستترة ، ومخططاتها الرسمية والمخابراتية ، وأبعادها المتشابكة ، وتداعياتها المخوفة ، في ظل مدنية مادية علمانية ، المصالح فيها مقدمة على المبادئ والقيم الإنسانية العليا بما هو مشهور في واقع حياة الناس عامة ، والمسلمين خاصة ، وإذا كان الإسلام بشموله ووسطيته وعدله الذي لا يتبعّض وحبه للسلام الحق ، ورحمته للعالمين ،

يحول دون محاكاة الغير في شاكلته ولزوم ما طبع به الإسلام شاكلتنا ، فإن لزوم وحدة الأمة ، وتكاملها ، وتقارب حكوماتها وشعوبها ، هو مصدر قوتنا والحفاظ علي هويتنا ، واستقلالنا ، لأداء الأمانات التى أمرنا الله بها ، من عمارة الأرض بالخير والحق والعدل ، وتحصيل سعادة الدارين ، لنجعل من قضية الوحدة شغلنا الشاغل ، شعوبًا وحكومات ، ومفكرين ودعاة ، وإذا كان غيرنا يعمل على مكانته لكل السبل حلالها وحرامها ، فإننا مأمورون بالعمل على مكانتنا بالحق والعدل ، في كل مجالات العمل ، حتى نستكمل مفردات القوة ومقومات العزة ، فإن فعلنا أمدنا الله بقوته ونصره ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ .

٣ـ قضية إحياء الأمة والتجديد:

مما لا خلاف عليه ابتلاء المسلمين بفترة انحطاط مدني ، وتخلف حضاري، وضعف أغرى بها الطامعون والأعداء ، فاحتلوا ديار الإسلام ، وخرّبوا إنسانها ومجتمعاتها ونهبوا مقدراتها ، وأتوا على وحدتهم مناط عز الملة والأمة.

كما أنه لا خلاف أيضًا على هبوب ريح البعث والإحياء منذ أواخر القرن التاسع عشر وتواصل حلقات العمل الإسلامي في هذا السبيل ، وعبرت عنه المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر موضوع هذه الحوار .

ومن اللافت للنظر أن اختار الله سبحانه وصفًا للدعوة الإسلامية في كتابه الكريم ، وتلخيصًا لمنطلقها وغايتها عند أهل الكتاب ، كلمة «الإحياء» عامة الدلالة واسعة المفهوم متمشية مع عموم الإسلام ، وشموليته لكل جوانب الحياة ، ولم يخص «الإحياء» بعقيدة ، أو عبادات ، أو أحكام بعينها ، وذلك قوله تعالى مخاطبًا المؤمنين: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ ، وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ بمعنى إحياء الله الأمة من موت وإمدادها بنور القرآن . وإذن فقضية إحياء الأمة أصل ديني واجب على الأمة كافة ، وعلى علمائها ودعاتها ، وعلى أولى الأمر فيها والحاكمين ، العمل المدروس والمخطط ،

الذي يحقق ما أوجبه الله من إحياء الأمة من كل الوجوه ، علمًا بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . ونجملها فيما يلي :

١ـ وجوب الرجوع إلى شرع الله ، عقيدة ونظام حياة ، بالدعوة إلى الإسلام الشامل ، وهذا مسئولية الأمة كافة ، أفرادًا وجماعات ومجتمعات ، وعلماء وحكام ، وبابُها الحرية ، والفهم الصحيح لحقائق الإسلام ، والوعي بالواقع والتاريخ ، والتعاون الوثيق بين العاملين ، لبلوغ الغاية المنشودة من الأحياء ، من سلامة القلوب إلى سلامة الأعمال .

٢ـ وجوب التجديد في الدين ، والاجتهاد الذي حث عليه الإسلام ، لتحقيق مقصود الشريعة التي هي مصلحة كلها وعدل كلها ويسر كلها درءًا للمفاسد وجلبًا للمنافع ، ورفعًا للحرج عن الأمة ، وملاحقة لمستجدات الزمان باستنباط الحكم الشرعي فيها ، وهو معدود من السياسة الشرعية حتى ولم يقم عليه دليل من الكتاب والسنة ، ما لم يعارض أصلاً ثابتًا في شرع الإسلام، وباب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه فيما هو من قبيل الأحكام الظنية مما لا نص فيه أو مما فيه نص ظني الثبوت أو ظنى الدلالة أو ظنيهما معًا ، بخلاف الأحكام المتعلقة بالعقيدة التى لا يغني فيها إلا القطع واليقين ... وهذا من مسئولية العلماء المؤهلين لاستنباط الأحكام الشرعية وللاجتهاد فيها ، الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه : «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين» ، من أجل ذلك فصلت الشريعة فيما لا يتغير ، وأجملت فيما يتغير ، وجاءت الأحكام فيها معللة، مما يوجب ردّها إلى عللها ، وقد جمّد الخليفة عمر بن الخطاب حكم سهم المؤلفة قلوبهم ، لانتقاء علته ، بظهور الإسلام وعزة الدين ، وما أكثر المشكلات المستحدثة التى تقتضى الاجتهاد الشرعي الصحيح فيها لتحقيق مقاصد الاجتهاد، وفيها ما هو اقتصادى مالى، وما هو اجتماعي كالذي عرض له قانون الأحوال الشخصية الجديد، ومشكلة تزايد نسبة العنوسة في مجتمعات غير قليلة في ديار المسلمين ، وكذلك تزايد نسبة البطالة ، ومنها ما هو سياسي كموضوع «الخلافة» بعد

سقوطها وانحلال عروة وحدة الأمة التي هي من صميم الدين ، ومن العلماء من عدّها من الأصول ومنهم من عدها من الفروعيات ، والرأى عندى صحة الرأيين وأن تعارضهما ظاهري ، والخلافة أصل في الدين من حيث الغاية المنوطة بها وهي إقامة الحدود ، والذود عن استقلال الأمة وردّ المعتدين ، وإقامة وحدة الأمة وحمايتها من التمزق والاختلاف والتفرق ، وحفظ خصوصيتها العقيدية والثقافية من الطمس والتشويش ، بفعل خطر التغريب ، ونشر العلمانية اللادينية الذي هو مروق عن الدين ، وتكريس مفهوم العولمة التى يجنّد لها الغرب عامة والولايات المتحدة خاصة كل الإمكانات والعلاقات بحكام المسلمين وبعض المفكرين ، وهي المفهوم المغشوش الذي يروجه الغرب ، في مقابلة مفهوم «العالمية» الإسلامي الداعي إلى أخوة الإنسان العامة ، وإلى تعاون الأمم كافة فيما فيه نفع للبشرية ، وعمارة الأرض ، إعمالاً لمبدأ قرآني أصيل في ذلك الصدد ، هو « استباق الخيرات» بين الأمم ، بما لا مكان فيه لاختلاف الملل ، ولا الفروق والعنصريات ، ولا لظلم الدول القوية للضعيفة ، في قوله تعالى : ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾، فحثت الآية الكريمة البشر كافة على ابتداركل نوع من أنواع الخير بالعمل ، وحرص كل أهل ملة على سبق غيره فيها ، باتباع الحق والعدل دون الأهواء، وذلك ما أمرت به كل الشرائع عامة ، وخصّت بالذكر في القرآن الكريم ، كأصل عام ، هو «استباق الخيرات» .

هذا ومما يدخل في قضية الإحياء والتجديد ، ويعد ثمرة طبيعية لشجرة الفكر الإسلامي المعاصر التى مدت جذورها في تربة الأمة عبر أكثر من قرن، وتعاقب على تعهدها ، وإمدادها بالسقيا ، وحياطتها من الأذى ، أئمة مصلحون ، ودعاة كبار ، وعملت من أجلها تيارات فكرية وجماعات وحركات إسلامية راشدة ، فآتت أكلها وآذنت بنضج ثمرتها متمثلة في الصحوة الإسلامية المعاصرة ، التى شبت بها الحالة الإسلامية عن الطوق ، ولم تعد تتوقف حياتها على جماعة بعينها ، وقد أفادت من روحها وفكرها وحركتها وتجاربها ، ولم تنس لها فضلها ، ولا جحدت قدرها ودورها ولم تستغن عن

الحكمـــة الـتي توفـرت لهـا ، بـل إن الجماعـات نفسـها ، لاسـيما أكبرهـا وأرشـدها ، إدراكـا منهـا لمتغـيرات زمانها، التى منها تجاوز الصحوة للأطر النظامية ، واستعداد كوادرها للإنطلاق في مجالات الحياة المختلفة معتمدة على نفسها مستقلة بإرادتها وما تتمتع به من وعي أكبر ، وقدرة عقليـة ونفسـية وروحيـة للدخول في سـباق مع الزمن واستخدام مستجداته المتمثلة في ثورات المعلومات والاتصالات والتقنيات التى شـهدتها العقود الأخـيرة المعـاصرة وأحدثـت تحولات كـبرى في مسـيرة الدول الكبرى، الأمر الذي يوجب علي أجيـال الصحـوة الإسـلامية لا أقول اللحـاق بهـا، بـل اسـتباقها في كل علم نافع . وعمل صالح .

إن في نجـاح الصحوة الإسـلامية الراهنة دليل نجاح مـا أدته تيارات الفكر الإسـلامي وجماعاتـه من أجل إحيـاء الأمـة، وبعث همم الشعوب الإسـلامية لتحمل أمانة أمة الرسالة للعالمين ولإعلاء كلمة الله إحقاقا للحق وإبطالاً للباطل ، وإعزازًا للملة والأمة ، وإشارة إلى تعاظم دور الدعـاة والمصلحـين ، أفـرادًا وجماعـات ، في إمـداد الصحـوة بكـل أسـباب التسـديد والنمـاء ، ومـا يعين أجيالها الفتيـة على تحمـل تبعـات التغيير المنشـود ، ومسـئولية التجديـد ، وقيادة الأمـة في مواجهـة تحديات العصـر نحو فجر جديد ، وكما أن لكل مقام مقال، فإن لكل زمن رجال ، وكما يقول المثل الدارج : «إذا كـبر ابنك آخـه» ، وهي نقلـة مـن التوليد إلى التسـديد ، ومن الاحتواء إلى اسـتقلال الأبنـاء وقد بلغوا مرحلـة النضج وتحمـل الأعبـاء ، ومن خـالف سـنن الله في العمران أخطـأ الطريق و لم يحسن الأداء .



مؤسسة
الملك فيصل الخيرية
http://www.kff.com/

د. هانيء محيي الدين عطية

طبيعة الموقع:

موقع على الإنترنت يهدف إلى التعريف بمؤسسة الملك فيصل King Faisal Foundation. والمؤسسة كما ورد في تعريفها بالموقع مؤسسة خيرية مستقلة، ذات أهداف خاصة تهدف إلى خدمة الإسلام والمسلمين وذلك من خلال التعليم والبحث العلمي والنشر الأكاديمي والمؤتمرات الدولية والمنح الدراسية. كما تهدف إلى توحيد جهود الباحثين على المستوى الإنساني من خلال منح الجوائز العالمية.

الجهة التابع لها الموقع:

يمثل هذا الموقع مؤسسة الملك فيصل. وهي مؤسسة خيرية تأسست بقرار ملكي رقم ١٣٤/أ عام ١٩٧٦ ومركزها الرياض بالمملكة العربية السعودية.

ويشرف على أعمالها مجلس أمناء يمثلون أفراد عائلة الملك فيصل.

الجمهور:

لم يحدد الموقع بصفة أساسية جمهور الموجه لهم الخطاب، وإن يظهر من طبيعة الموقع أنه موجه إلى الجمهور العام، دون تحديد لفئة معينة.

أهداف الموقع:

يهدف الموقع إلى التعريف بأنشطة المؤسسة المختلفة التي قدمتها ومازال تقدمها منذ إنشائها وحتى الآن. وقد جاء في إطار تعريف أهداف المؤسسة على الموقع ما يلي:

١- تنمية قدرات الاكتفاء الذاتي لدى المجتمعات النامية.

٢- تقديم المعرفة العلمية والأكاديمية من خلال برامج التعليم المعتمدة.

٣- تمويل المؤسسة ذاتيا من خلال

إدارة الاستثمارات الخاصة بها، والتشجيع على التبرعات.

محتويات الموقع:

تضمن الموقع تعريفًا عامًا بالمؤسسة وأهدافها، وتاريخ الملك فيصل ونشأته، والأنشطة العلمية، والاستثمارات المختلفة للمؤسسة، ويمكن تفصيل ذلك كما يلي:

أولا: تاريخ الملك فيصل

وقد خصص له الموقع جزءًا كبيرًا تكلم فيه عن حياة الملك فيصل ونشأته وأثر البيئة الصحراوية والتربية الدينية في تكوين شخصيته، كما تكلم عن دوره الريادي في تطوير المملكة لتواكب التقدم الحضاري مع الحفاظ على العادات والتقاليد، كذلك دوره السياسي على مستوى العالم، ورؤيته الشمولية لاستغلال المسلمين لمصادر الطاقة والمعرفة لديهم ليحتلوا مكانتهم الطبيعية بين بقية الأمم، وقد أثر كل هذا في تأسيس مؤسسة الملك فيصل الخيرية.

ثانيا: الأنشطة العلمية

ويمكن تقسيمها وفق ما ورد بالموقع إلى ما يلي:

١- مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

يمثل هذا المركز الاهتمام الأكبر من قبل المؤسسة، حيث يسند له النصيب الأعظم من ميزانيتها. ويمثل هذا المركز بصفة أساسية اهتمامات المجتمع المحلي من الباحثين، ويأتي تحت هذا المركز أربع مكتبات بالإضافة إلى معمل ترميم وحفظ المخطوطات، ومركز البحوث، ومتحف الملك فيصل. وهي كما تم تعريفها بالموقع كما يلي:

أ- مكتبات المركز

يضم المركز عددًا من المكتبات المتخصصة بالإضافة إلى المكتبة الرئيسية به. وتمثل مقتنيات المكتبات بجملتها مجموعة منفردة على مستوى المملكة العربية السعودية. فهي تغطي شتى فروع المعرفة الإنسانية التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالحضارة الإسلامية وتاريخها وعقيدتها. ولقد سعى القائمون على سياسة الاقتناء في المكتبة إلى تلبية احتياجات المجتمع المحلي بما انعكس على مقتنيات المكتبة والتي وصلت إلى ٨٥٠٠٠ عنوان من الكتب بالإضافة إلى عدد كبير من المصغرات الفيلمية، والمخطوطات، والدوريات، والصحف، ورسائل الماجستير والدكتوراه. ويدعم هذه المكتبة قسم خدمات المستفيدين من

خلال البحث على قواعد البيانات، وإتاحة الكتب للمستفيدين، وخدمات التصوير. وقد وصل عدد المستفيدين من خدمات المركز حوالي ١٠٠ ألف مستفيد.

ويأتي إلى جانب المكتبة الرئيسية كل من مكتبة المواد السمعية والبصرية ومكتبة الأطفال. ولقد وصل عدد مقتنيات الأولى إلى ١١٠٠٠ مادة تغطي كافة الأوعية السمعية والبصرية من أشرطة كاسيت، وأشرطة فيديو، ومصغرات فيلمية، وشرائح فيلمية تحتوي على أفلام وصور وثائقية ذات علاقة باهتمام المركز. ويوفر المركز خدمات الاستماع والإطلاع على هذه المواد من خلال الأجهزة المتاحة في المكتبة.

وعلى الجانب الآخر تأتي مكتبة الطفل لتغطي احتياجات هذه الفئة من المستفيدين بمراحلها السنية المختلفة. وقد وصل عدد مقتنيات مكتبة الطفل من مواد حوالي ١٨٠٠٠ مادة تغطي كافة الأوعية من كتب ومجلات، بالإضافة إلى مواد سمعية وبصرية باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية تغطي كافة اهتمامات الطفل. كما تشمل المكتبة قسمًا خاصًا للهوايات والألعاب وممارسة الكتابة والتلوين ومشاهدة الأفلام. كذلك يوجد قسم خاص لرواية القصص، وإجراء التجارب المعملية البسيطة. وقد وصل عدد رواد مكتبة الطفل حتى الآن إلى ما يقرب من ١٥٠٠٠ طالب خلال العام الدراسي.

ب- معمل ترميم وحفظ المخطوطات

تمثل مكتبة المخطوطات في المركز واحدة من أكبر المكتبات في المنطقة. فهي تضم حوالي ٢٣ ألف عنوان منفرد بعضها يصل عمرها إلى ١٢٠٠ سنة. ويصل حجم الأرشيف الخاص بالمخطوطات المتاحة على مصغرات فيلمية إلى ١٦٠٠٠ نسخة، بالإضافة إلى المئات من النسخ المصورة.

وتتواجد مكتبة المخطوطات في وحدة منعزلة مؤمنة، يقوم على صيانتها عدد من المتخصصين يعملون على تصنيف المجموعات، وتحديد الأجزاء التي ستوضع في الحفظ وتلك التي سترسل للصيانة والترميم. هذا بجانب تلبيتهم طلبات المستفيدين.

أما المخطوطات ذاتها فقد حفظت في خزائن معدة خصيصا لها. وقد أتيح

عدد قليل منها للعرض في خزائن زجاجية حتى يتسنى للجمهور أن يشاهد عن قرب جماليات الخط العربي القديم. وحرصا على سلامة هذه المخطوطات فقد زودت هذه الخزائن بأجهزة حساسة تعمل على مراقبة وحفظ درجة الحرارة والرطوبة داخل الخزائن.

ويأتي بجانب مكتبة المخطوطات معمل الصيانة، حيث يقوم خبراء بترميم المخطوطات التي يشتريها المركز أو تلك التي توجد في حوزة بعض الأشخاص وفق احدث الأساليب العلمية المتبعة. وتستغرق إجراءات الترميم للمخطوط الواحد عادة ما بين أسبوع إلى ستة أشهر. وفي حالة عدم رغبة المالك بنقل مخطوطته إلى المركز لأي سبب، فهناك وحدة متحركة مجهزة بالكامل تقوم بالانتقال إلى مكان المخطوط وتعمل على صيانته.

واستكمالا لأنشطته فقد أخذ المركز على عاتقه التعرف على المخطوطات وأماكنها في شتى بقاع العالم وعمل قاعدة بيانات بها. ويمكن للمشتركين بالمكتبة أن يستعينوا بالقاعدة لمعرفة النسخ الخاصة بمخطوطة معينة وأماكن تواجدها في أي من مكتبات العالم. وتمثل هذه القاعدة حاليا واحدة من أغنى قواعد البيانات الخاصة بالمخطوطات على مستوى العالم.

ج- وحدة البحوث

يجري المركز من خلال وحدة البحوث مشروعات هامة. ومن أمثلة هذه المشروعات مشروع موسوعة تاريخ العرب والتراث الإسلامي في ١٦ جزء، ومشروع الموسوعة العربية وتحتوي على ١٠٠٠٠ مدخل. كما يقوم المركز بتنظيم عدد من المحاضرات العامة والندوات، بالإضافة إلى استضافة المعارض التي تظهر النواحي المختلفة للتراث الإسلامي.

د - متحف الملك فيصل

يمثل هذا المتحف بصفة أساسية وثيقة تاريخية لحياة وإنجازات الملك فيصل، إلا أنه بجانب ذلك يشمل معلومات كثيرة عن المملكة ولا سيما النواحي الاجتماعية والدينية في تاريخها والتي كان لها التأثير المباشر في تكوين شخصية الملك فيصل. ويمثل هذا المتحف حاليا مزارا رئيسيا للشخصيات الهامة التي تزور المكتبة، بالإضافة إلى كونه مادة تعليمية لطلبة المدارس. ولقد وصل عدد

الزائرين للمتحف حتى الآن حوالي ٩٠٠٠ زائر.

٢- مدرسة الملك فيصل

مازالت صفحة الموقع الخاصة بها تحت الإنشاء.

٣- جائزة الملك فيصل العالمية

تأتي هذه الجائزة ضمن فعاليات مؤسسة الملك فيصل للأعمال الخيرية. حيث تؤمن المؤسسة إنه من خلال توحيد جهود الأعمال الفردية المتميزة يمكن أن تصل البشرية إلى أرقى مستوياتها. وتسعى المؤسسة من خلال هذه الجائزة إلى إظهار تقديرها للأفراد الذين ساهموا وما زالوا يساهمون بشكل متميز في خدمة الإسلام والمسلمين، وكذلك العلماء والباحثين من الذين وضعوا علامات بارزة في مجالات تخدم الإنسانية. وتغطي الجائزة عددا من القطاعات تشمل خدمة الإسلام، والدراسات الإسلامية والعربية، والطب، والعلوم. وقد قدمت المؤسسة أول جائزة لها في مجال خدمة الإسلام، والدراسات الإسلامية والعربية عام ١٩٧٧، وتم منحها عام ١٩٧٩. وفي عام ١٩٨١ أضاف مجلس أمناء الجائزة مجال الطب، ثم أضيف مجال العلوم عام ١٩٨٢. وقد تم منحهما عامي ١٩٨٢ و١٩٨٤ على التوالي. وتقدر قيمة جائزة الملك فيصل لكل مجال حوالي ٧٥٠ ألف ريال سعودي، أي ما يقدر بحوالي ٢٠٠ ألف دولار أمريكي. وهو ما يجعل قيمة مجموع الجائزة الكلية المقدمة في جميع المجالات حوالي مليون دولار أمريكي. كما يتسلم كل فائز ميدالية ذهبية مكونة من ٢٠٠ جرام ذهب عيار ٢٢، وإجازة تشهد بأعماله التي من أجلها حصل على الجائزة. ولقد استطاعت الجائزة خلال السنوات الماضية أن تحتل مركزًا متميزًا بين الجوائز العالمية، فبالإضافة إلى قيمتها المالية المرتفعة، أصبحت أيضا تمثل فخرًا أكاديميًّا واجتماعيًّا لكل من يحصل عليها. ويتم الترشيح عادة للجائزة من خلال الأسماء التي تقدمها الهيئات والمنظمات الأكاديمية على مستوى العالم. حيث يتم النظر في الأسماء المرشحة والأعمال المقدمة لعدة أشهر وذلك بالنسبة للجوائز الخاصة بالدراسات الإسلامية، واللغة العربية، والطب، والعلوم، أما الترشيح الخاص بخدمة الإسلام فيتم مراجعة المرشحين له في الدورة الأخيرة للجنة الاختيار. وفي

تلك الدورة يتم الاختيار النهائي للفائزين بالجائزة وذلك في لجنة سرية للغاية تعقد في مقر المؤسسة الرئيسي بالرياض. ويتم عادة إعلان النتائج في يناير وفبراير من كل عام، بينما يكون تسلم الجوائز في مارس من نفس العام في إطار حفل رسمي كبير في مقر المؤسسة في الرياض يشهده عدد كبير من العلماء الأكاديميين، وكبار الشخصيات في المملكة العربية السعودية والعالم العربي والإسلامي. ولقد وصل عدد الفائزين بالجائزة حتى عام ٢٠٠٠ إلى حوالي ١٢٠ فائزا من ٣١ دولة.

٤- المشاريع

تقوم المؤسسة بدعم المشروعات التي تمثل عائدا مستمرا، وكذلك تدريب الكوادر لشغل الفرص المناسبة.

٥- الصدقات والمساعدات المالية

تقدم مؤسسة الملك فيصل مساعدات تتباين ما بين مساهمات في مشاريع مثل بناء وإصلاح المساجد وحفر آبار مياه، أو منحا دراسية للطلاب المتميزين للحصول على دراسات عليا في جامعات من اختيارهم.

ثانيا: الاستثمارات

ينقسم هذا الجزء في الموقع إلى قسمين يضم أحدهما الأنشطة الاستثمارية التي تقوم بها المؤسسة للإنفاق على مشاريعها. أما الجزء الثاني فيشمل إدارة هذه الاستثمارات. وهي كما يلي:

١- الأنشطة الاستثمارية

تنقسم الأنشطة الاستثمارية لمؤسسة الملك فيصل إلى قسمين، أحدها يوجه إلى الأعمال الخيرية مثل تمويل مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ومدرسة الملك فيصل، وجائزة الملك فيصل، ومشروعات خيرية أخرى لمساعدة الأفراد والمؤسسات. أما القسم الآخر فيوجه إلى استثمار أموال المؤسسة في التجارة والأعمال التي يرجع عائدها بدوره لتمويل الأعمال الخيرية. وقد وصل حجم تمويل المؤسسة لهذه المشروعات حتى الآن ١٩٠ مليون دولار.

أما جهات الاستثمار للمؤسسة وفق ما ورد في صفحة الموقع فقد كانت بالدرجة الأولى في العقارات التي يعاد استثمار عوائدها في استثمارات أخرى. ومن أهم الاستثمارات العقارية التي أشار إليها الموقع فندق خزامة وهو فندق درجة أولى خمسة نجوم ويعرف بفندق

الرياض لرجال الأعمال. ومركز خزامة التجاري ويشمل ٣١ محل تجاري و٣٩ شقة سكنية وقاعة وسينما للأطفال ممن هم أقل من ١٢ سنة. كما يوجد كذلك تجمع الجيرية وهو يشمل ٤٨ شقة ومحل. علاوة على ذلك ومن أجل ضمان سير هذه الأعمال بشكل عملي فقد أنشأت مؤسسة الملك فيصل شركة إدارة الخزامة المحدودة للقيام على رعاية وصيانة هذه المنشآت. وأخيرا تأتي الفيصلية كأعلى برج في الرياض - يصل ارتفاعه إلى ٢٦٥ متر - ليتوج جملة الأعمال الاستثمارية للمؤسسة. ويشمل برج الفيصلية - فندق خمسة نجوم مكون من ٢٢٤ غرفة، ومطعم وصالات للرياضة، كما يوجد ١٠٠ وحدة سكنية تعلو مركز تجاري يضم ١٠٠ محل، وصالة تتسع لاستضافة ٣٠٠٠ شخص، وموقف للسيارات يسع ٢٠٠ سيارة.

٢- إدارة الاستثمارات

تشمل إدارة الاستثمارات مجموعة من الأقسام تقوم على رعاية شئون مؤسسة الملك فيصل. وتتضمن هذه الأقسام قسم التمويل ويتولى مسئولية إدارة الأموال من سداد المستحقات، والإشراف على السندات والأوراق المالية، واستثمارات العقارات ومصادر الدخل الأخرى، وقسم الاستثمار ويتولى دراسة الجدوى للمشاريع الاستثمارية التي تحت التأسيس وتطويرها والأعمال الاستشارية بالاستعانة بخبراء متخصصين، وقسم التسويق ويشرف على عمليات التسويق لممتلكات المؤسسة، وإدارة خدماتها والتأكد من نجاح سير هذه الأعمال، وقسم البرامج والمشاريع وهو المسئول عن إقرار ومتابعة المنح الدراسية والمساعدات المالية التي تقدمها المؤسسة للأفراد والهيئات، وقسم الإدارة والأفراد ويتولى شئون الأفراد واحتياجاتهم، ومتابعة سير العمل داخل المؤسسة، وقسم الهندسة وهو قسم أنشئ خصيصا عام ١٩٩٣ للإشراف على مشروع الفيصلية، وقسم العلاقات العامة وهو المسئول عن متابعة اتصالات المؤسسة بالمؤسسات الأخرى داخل وخارج المملكة، وكذلك الإشراف على المطبوعات التي تصدرها المؤسسة، وتنظيم المحاضرات العامة والندوات، وأخيرا وبصفة أساسية هو مسئول عن جائزة الملك فيصل العالمية.

تقييم الموقع

يتميز الموقع بمجموعة من المزايا، كما ينقصه البعض. وسنعرض لهما منفصلين:

نواحي التميز:

يتميز الموقع ببساطته وسهولة الانتقال عبر صفحاته. فيبدأ الموقع بصفحة المدخل التي أخذت شكل البسملة ثبت القسم العلوي منها بينما جاء القسم السفلي كانعكاس لها على صفحات الماء المتموجة، يتبعها في الصفحة التالية لها كلمة خادم الحرمين عن المؤسسة، ثم تأتي الصفحة الرئيسية للموقع على شكل دائري التفت حولها أيقونات مداخل الموقع الرئيسية على هيئة صور.

وقد تميز الموقع بصفة عامة بوفرة المعلومات عن أنشطة المؤسسة التي استفاض فيها إلى حد كبير ولاسيما معالم حياة ونشأة الملك فيصل والاستثمارات التي تقوم بها المؤسسة في شتى المجالات. وقد أجاد الموقع إذ استخدم الصور في مواضع متعددة تظهر مع إنجازات المؤسسة ومشاريعها.

نواحي القصور:

تعد نواحي القصور في هذا الموقع من وجهة نظر الباحث ذات أهمية ويجب أن تؤخذ في الاعتبار لما لهذه المؤسسة من تاريخ ورسالة كبيرة ليس عبر المملكة وحدها، بل عبر العالم أجمع.

فمن الملاحظات الهامة عن الموقع أنه لا يتوفر باللغة العربية كما هو متاح باللغة الإنجليزية. وقد يكون هذا في خطة المؤسسة "المستقبلية إتاحته بالعربية، إلا أن هذا الأمر غير واضح في الموقع، ولو بإشارة بسيطة إلى أن هناك صفحة عربية تحت الإنشاء، كما لا يوجد أي أيقونة في الموقع تشير إلى الانتقال إلى الموقع باللغة العربية. ومن وجهة نظر الباحث أن الموقع باللغة العربية لا يقل أهمية عن نظيره بالإنجليزية، وكان يجب أن يبدأ به أو يأتي متزامنا مع الموقع الإنجليزي. فإذا كان الموقع بالإنجليزية يهدف إلى إبراز رسالة المؤسسة على المستوى العالمي، فإن الموقع بالعربية يأتي للتأكيد على بيئة المؤسسة وطبيعة عملها، ولا سيما أنها ركزت في جزء كبير من الموقع للتأكيد على ذلك.

كذلك فإن صفحة التعريف بالمؤسسة لم تضع أهداف المؤسسة بشكل واضح ومحدد وإنما جاءت ضمن تعريفها بحياة الملك فيصل والأسباب التي دعته لإقامة مثل هذا الصرح.

وفي إطار مركز الملك فيصل والذي ضم مكتبات متعددة، فقد كان من المتوقع أن تتاح مكتبات المركز بأكملها على الشبكة - على الأقل المكتبة الرئيسية - وذلك لخدمة الباحثين وخاصة أنها مكتبة متخصصة على مستوى عالي وصلت فيها المقتنيات إلى ما يقرب من ٨٠٠٠٠ باللغة العربية في مجالات اهتمام المؤسسة، وإتاحة مثل هذه المكتبة على الشبكة ستكون بمثابة إضافة كبيرة لجهود المؤسسة تجاه الباحثين المسلمين وغير المسلمين المهتمين بالموضوعات الأساسية التي تهتم بها المؤسسة.

وكما يظهر من التعريف بالأنشطة العلمية للمؤسسة وذلك ضمن جهود مركز الملك فيصل أن هناك مشروعا ضخما لعمل قاعدة بيانات للمخطوطات المشتتة في العالم، وهو ما يتيح لأي باحث أن يعرف موضع أي مخطوط في العالم. ومثل هذه القاعدة يجب أن تتاح على الشبكة نظرا لأهميتها ويمكن أن يكون الدخول على القاعدة مقابل اشتراك يساوي اشتراك المستفيدين من خدمات المركز. ويقترح الباحث علاوة على ذلك أن تكون هناك قاعدة مكملة لهذا الجهد الضخم ونعني بها المخطوطات المحققة والمنشورة، وتلك قيد التحقيق، وذلك لتوحيد جهود الباحثين ومنعا للتكرار.

كذلك فقد أشار الموقع إلى بعض الموسوعات التي تقوم عليها وحدة البحوث في المركز، ولكن لا توجد أي معلومات عن مادة هذه الموسوعات ومن يستكتب فيها، وهل هي مشروع منفرد يتم داخل المركز أم مشترك مع هيئات أخرى.

وفيما يتعلق بمتحف الملك فيصل فليس هناك معلومات مفصلة عن طبيعة مقتنياته، ولا توجد نماذج من صور متاحة على الموقع. ويقترح أن يتاح ألبوم صور مختارة من المتحف على الشبكة.

وبالنسبة لجائزة الملك فيصل العالمية فلم تحظ بالشكل المناسب لها في الموقع. فقد تم التعريف بها بشكل مقتضب، وكذلك أعلن عن أسماء الحاصلين عليها للسنة الحالية والسابقة لها فقط. ومن وجهة نظر الباحث أن هذا لا يكفي، فمثل هذه الجائزة وما لها من مصداقية وعالمية على حد سواء، جديرة أن يكون لها قاعدة بيانات شأنها في ذلك شأن جائزة نوبل (على الإنترنت) يظهر فيها

أسماء الحاصلين على الجائزة وتواريخ حصولهم عليها والدول التي ينتمون إليها والأعمال التي رشحتهم لذلك. ويمكن الاستفاضة أيضا بإتاحة السيرة الذاتية لهؤلاء العلماء مع صورهم. وأن يعرف بمن على قيد الحياة ومن قضى منهم نحبه. كذلك يمكن أن يكون هناك لقطات فيديو قصيرة متاحة على الشبكة تعرض للاحتفالية الأخيرة وتسليم الجوائز.

وفي إطار مطبوعات المؤسسة فلم يشر الموقع من قريب أو بعيد إلى الدوريات والنشرات التي تصدرها المؤسسة وليس هناك صفحة تعرض قائمة بمحتويات هذه الدوريات والنشرات كما هو معتاد في المواقع الأخرى. وكان من المفترض أن يكون هناك إمكانية للإطلاع على قائمة محتويات هذه الدوريات بالنسبة للأعداد الأخيرة، وكذلك إمكانية البحث في محتويات الأعداد السابقة، أي أن يكون هناك قاعدة بيانات كاملة لهذه الدوريات.

وكذلك الأمر بالنسبة للكتب التي هي من إصدارات المؤسسة فقد كان من المتوقع أن تحظى بأهمية أكبر لقيمتها وذلك بإتاحة قائمة بها وعرض أغلفتها على الموقع ولا سيما أنها مختارة بعناية شديدة.

وبالنسبة للمحاضرات العامة والندوات فليس هناك أي بيان بها حتى يتسنى للباحثين متابعتها.

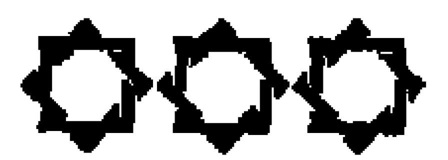
كذلك لم يقدم الموقع ربطا بالمواقع الأكاديمية الأخرى ذات الاهتمام المشترك مع المؤسسة، ولا سيما تلك الجهات التي تشترك مع المؤسسة في أنشطتها وهو الأمر المتبع في المواقع الأخرى. والمقترح أن يتم عمل مدخل خاص للجهات التي تشترك معها المؤسسة في رسالتها، ويتم التعريف بالأنشطة المشتركة بينها وبين المؤسسة في صفحات خاصة.

أما في الإطار المنهجي للموقع فقد جاءت المعلومات غير موزعة بالتساوي على صفحاته. فبينما أفرد جزء كبير عن حياة ونشأة الملك فيصل، وكذلك بالنسبة للاستثمارات الخاصة بالمؤسسة، جاء الجزء الخاص بالأنشطة العلمية للمؤسسة أقل بكثير مما خصص للجزأين الآخرين. ومن ناحية أخرى فقد جاء الجزء الخاص بحياة الملك فيصل غير متناغم، إذ ورد بشكل فقرات متقطعة على مداخل مختلفة كان يمكن جمعها في

مدخل واحد بصياغة واحدة. وكذلك بالنسبة للجزء الخاص بالاستثمارات فقد استفاض الموقع فيه بشكل كبير مع ذكر للمخصصات بالأرقام بما يخرج عن المعتاد في تعريف مؤسسة على الإنترنت.

ومن الناحية الجمالية فقد ظهرت بعض صفحات الموقع بخطوط أصغر من مثيلاتها، مما يجعل المتصفح للموقع يغير حجم النص من خلال المتصفح مع كل قراءة. وكان الأفضل هو توحيد حجم الخط عبر الصفحات كلها.

وفي الختام فإن هذا الموقع يعد متميزا إلى حد كبير في أنشطته، ونأمل إن شاء الله أن يتم تطويره بشكل أكبر ليخرج من العرض التسويقي الاستثماري للمؤسسة إلى الإطار الأكاديمي وهو النموذج اللائق لمؤسسة كبيرة وعريقة ذات أهداف متميزة مثل مؤسسة الملك فيصل الخيرية، والله من وراء القصد..



الدكتور محمد يسف

المصنفات المغربية في السيرة النبوية ومصنفوها

الجزء الأول

دار الحديث الحسنية

1412 هـ — 1992 م



نشرة الإنترنت

د. هانيء محيي الدين عطية

مؤتمر التمويل الإسلامي: التحديات والفرص في القرن الحادي والعشرين

تنظم المؤسسة الإسلامية The Islamic Foundation بالاشتراك مع عدد من المنظمات الاقتصادية والجامعات البريطانية مؤتمرها الرابع والذي يأتي تحت عنوان **Islamic Finance: Challenges & Opportunities in the 21st Century** ابتداء من يوم الأحد الثالث عشر من أغسطس عام ٢٠٠٠م وذلك في مدينة ليستر بإنجلترا. وستدور محاور المؤتمر بصفة أساسية حول الموضوعات التالية:

- The Optimal Regulatory Rules for Banking: Comparative Analysis.
- Modeling the Islamic Financial Market.
- Alternative Visions of Monetary System Reform.
- Potential, Critical Evaluation and Prospect.
- Enabling Environment (Institutions Rules and Enforcement)
- Implications of Globalization.
- Comparative Survey of Financial Instruments and Financial Engineering.
- Participatory vs. Debt Based.
- Financing: Comparison and Potential Roles.
- Development and Integration of Financial Markets.
- Prospects and Problems of Islamic Financial Services in

Western Countries.

- Interface between Islamic and Conventional Banks.
- Financing Micro Enterprises and the Self Employment of the Poor Social Safety Nets, Private and Public.
- Poverty Elimination.
- The Use of Islamic Modes in Public Finance.
- Housing Finance.
- Risk and Insurance.
- Case Studies

كما سيتناول المؤتمر مناقشات حول التجارب والمشاكل العملية في مجال البنوك والاستثمار. وكذلك أفكار المنظرين في مجالات نظرية البنوك، ونماذج الاستثمار، وسلوكيات المودعين.

http://ruby.webstar.co.uk/~fahed/details.htm

ورشة عمل لمدرسي اللغة العربية والدراسات الإسلامية العاملين بمدارس الولايات المتحدة

سيعقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع منظمة التربية والثقافة والعلوم الإسلامية ابتداء من ٢٣ أكتوبر عام ٢٠٠٠م ورشة عمل لمدة خمسة أيام لمدرسي اللغة العربية والدراسات الإسلامية العاملين بمدارس الولايات المتحدة الأمريكية، وستجرى ورشة العمل هذه في مدينة ليسبرج بولاية فرجينيا. وتهدف هذه الورشة بمشاركة الخبراء والمتخصصين المعنيين بتدريس اللغة العربية والدراسات الإسلامية مناقشة المحاور التالية:

- Share and discuss teaching methods and strategies, and learn how to choose and adopt appropriate one.
- Share and discuss teaching materials, and learn to develop appropriate material.
- Exchange and discuss experiences relevant to contemporary theories in education and psychology, within an Islamic framework.
- Discuss the importance of Islamic culture and its role in the education of Muslim children in the

West .

كما سيعمل المشتركون في هذه الورشة على مشاريع فردية أو جماعية بين ٣-٤ أفراد لمدة أربعة أسابيع بعد انتهاء الدورة. وسيتم منح المشتركين في نهاية الدورة شهادة خبرة.

http://www.iiit.org/workshop.htm

مؤتمر الإسلام والمجتمع في القرن الحادي والعشرين

سيعقد اتحاد علماء الاجتماع المسلمين The Association of Muslim Social Scientists (AMSS) بالاشتراك مع مركز التفاهم الإسلامي- المسيحي بجامعة جورج تاون Center for Muslim-Christian Understanding Georgetown University) مؤتمره التاسع والعشرين والذي يأتي تحت عنوان Islam and .Society in the Tw-enty-First Century وسيعقد المؤتمر في مقر جامعة جورج تاون بمدينة واشنطن ما بين ١٣- ١٥ أكتوبر عام ٢٠٠٠م. وسيتناول المؤتمر المحاور التالية:

- Law and Morality
- Education, Family life
- Issues in Development
- Civil Society, Economics
- The State
- Globalization
- Islamic Thought and philosophy
- Islam in America,
- Cultural and Postcolonial Studies
- Gender Issues

http://www.iiit.org/CallPapers.htm

جائزة دار الفكر للإبداع والنقد الأدبي لعام ٢٠٠٠

تعلن دار الفكر - دمشق عن تخصيص جائزة سنوية في المجالات التالية:

الإبداع الأدبي

القصة

رواية أو مجموعة قصصية

المسرحية

الشعر

النقد الأدبي

وتنص شروط المسابقة على ما يلي:

- ألا يكون العمل المقدم قد فاز بإحدى الجوائز الرسمية أو الخاصة.
- ألا يكون منشوراً من قبل.
- أن يخدم الإبداع الأدبي القضايا الاجتماعية المعاصرة ويعالج مشكلاتها

من وجهة نظر إسلامية منهجية.

- ألا يقل حجمه عن ٢٥٠٠٠ كلمة في الإبداع، وعن ٣٠٠٠٠ في النقد.
- أن يصل النقد إلى نتائج جديدة أو متطورة غير مسبوقة.

وتأتي جوائز المسابقة كما يلي:

جائزة أولى ٢٠٠٠ $

جائزة ثانية ١٠٠٠ $

جائزة ثالثة ٥٠٠ $

وآخر موعد لتلقي الأعمال ظهر يوم ٣١ كانون الأول (ديسمبر) من عام ٢٠٠٠م. وسيتم إعلان النتائج ظهر يوم ٢٣ نيسان (إبريل) من عام ٢٠٠١م يوم الكتاب العالمي وحقوق المؤلف). وستقوم الهيئة الاستشارية بإعلان النتائج بناء على تقارير المحكمين.

http://www.fikr.com

جائزة الملك فيصل العالمية في خدمة الإسلام والدراسات الإسلامية والأدب العربي

أعلنت نتائج جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية والأدب العربي لعام ٢٠٠٠م. وهي الجائزة السنوية التي تمنحها مؤسسة الملك فيصل الخيرية للعلماء والباحثين الذي يقدمون خدمات متميزة في مجالات خدمة الإسلام، والدراسات الإسلامية والأدب العربي، والطب والعلوم. وقد فاز بالجائزة عن خدمة الإسلام في مجال خدمة الإسلام الأزهر الشريف. وفاز بجائزة الدراسات الإسلامية الأستاذ الدكتور محمد موهير علي من بنجلاديش. كما تقاسم جائزة الأدب العربي الأستاذ الدكتور عبد ا لله الطيب من السودان، والأستاذ الدكتور عز الدين إسماعيل عبد الغني من مصر.

http://www.kff.com/framemain.htm

المجلة البريطانية للدراسات الشرق أوسطية

صدر العدد السابع والعشرين عام ٢٠٠٠ من المجلة البريطانية للدراسات الشرق أوسطية British Journal of Middle Eastern Studies. وهي مجلة أكاديمية تصدر مرتين في العام عن جامعة ليدز البريطانية، ويقوم على تحريرها بروفيسور Ian Netton. ولقد بدأت المجلة في الأساس عام ١٩٧٤ كنشرة إخبارية للجمعية البريطانية للدراسات

الشـــرق أوســـطية British Society for Middle Eastern Studies والـتي تعرف اختصـــارا باســـم (BRISMES)، ثـم تحولـت إلى مجلـة أكاديميـة باسمها الحالي عام ١٩٩١. وتسـعى سياسـة المجلة منذ ذاك التـاريخ في موضوعاتهـا إلى إيجـاد التـوازن بين العلـوم الاجتماعيـة الحديثـة وبين العلـوم الاجتماعية التقليديـة المقترنة بالدراســـات الإســـلامية وتلـك المتعلقـة بالشـــرق الأوســـط. وتغطي المجلـة موضوعـات اللغـة، والأدب، والتـاريخ، والسياسـة، والاقتصـاد، وعلم الإنسـان، والاجتمـــاع، والجغرافيـــا، والديانـــات وثقافة المجتمعات. كما تشمل مراجعات لمـواد نشـــرت بلغـات مختلفـــة في هذه المجـــالات. ويتنـــاول العـدد ٢٧ لعـــام ٢٠٠٠ المقالات التالية:

- Perennial Themes in Modern Arabic Literature by M.M. Badawi.
- Orientalism and its Critics by Fred Halliday.
- The Future of Arab Jerusalem by Rashid Khalidi.
- The Evolution of the Iranian Presidency: from Bani Sadr to Rafsanjani by Mohsen Milani.
- Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views by André Raymond.

http://www.tandf.co.uk/journals/framelo ader.html

مجلة الإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية

صـدر العـدد الحـادي عشـــر عـــام ٢٠٠٠ من مجلـة الإســـلام والعلاقـات المسيحية الإسلامية Islam and Christian-Muslim Relations (ICMR) وهـي مجلة تصدر ثلاث مرات في السـنة ويقـوم على تحريرهـا John L. Esposito وكـانت المجلـة في .David Thomas، وعددهـــا الأول الـذي صـــدر في يونيـو ١٩٩٠ تهـدف إلى اسـتكتاب البـاحثين والمفكرين في مجـال الإســـلام والمسـيحية والأديـان عامـة، ومشـاركة الـتربويين، وعلمـاء الاجتمـاع، والقـادة الدينيين. ولكن مـا لبثت المجلة أن ركزت كتاباتها على العلاقـات المسيحية الإسـلامية رغبة منها في معرفة المشـكلات التي تعترضها، وكذلك فرص النجـاح المتوقعة من جراء

تلك العلاقة. والمجلة بشكلها الحالي تركز على الدراسات التحليلية للعلاقة بين الإسلام والمسيحية من المنظور التاريخي، والفكر الحركي الأيديولوجي، والتنظيري.

http://www.tandf.co.uk/journals/frameloader.html

مجلة قضايا الأقليات المسلمة

صدر العدد العشرين عام ٢٠٠٠ من مجلة قضايا الأقليات المسلمة Journal of Muslim Minority Affairs وهي مجلة نصف سنوية تصدرها مؤسسة قضايا الأقليات المسلمة ضمن برنامج النشر لديها ويقوم على تحريرها Saleha S. Mahmood. وتهدف المجلة منذ عددها الأول الذي صدر عام ١٩٧٩ إلى تزويد الرأي العام بالمعلومات الصحيحة والدقيقة لأحوال الأقليات المسلمة التي تعيش في مجتمعات غير إسلامية. وتمثل هذه المجلة مصدرا هاما لقضايا الأقليات المسلمة لما يمثله التعداد العام لهم من أهمية، والذي يصل إلى ٤٠٠ مليون نسمة موزعين على ١٤٩ دولة. وهم بذلك يمثلون ثلث تعداد المسلمين في العالم. وتركز المجلة على كافة القضايا التي تواجه هذه الأقليات من أهمها نمط الحياة الذي يعيشونه، ومشاكلهم الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. ومواطن الضعف والقوة التي تعتري هذه الأقليات، ومدى حضور الإسلام لديهم وممارستهم له ومستقبله لدى الأجيال التالية. كذلك فقد امتدت أبحاث المجلة إلى الأقليات غير المسلمة التي تعيش في مجتمعات إسلامية بهدف إجراء دراسات مقارنة وحوار بين الديانات في الإطار التاريخي والديموجرافي والاجتماعي والاقتصادي.

http://www.tandf.co.uk/journals/frameloader.html

مجلة الدراسات الإسلامية

صدر العدد الثاني من المجلد الحادي عشر مايو عام ٢٠٠٠ من مجلة الدراسات الإسلامية Journal of Islamic Studies التي تصدر عن جامعة أكسفورد. والمجلة تهتم بالبحوث الأكاديمية المرتبطة بالإسلام والعالم الإسلامي. وبصفة خاصة بالموضوعات التي تتناول التاريخ، والجغرافيا، والعلوم السياسية،

والاقتصاد، وعلم الإنسان، والاجتماع، والقانون، والعلاقات الدولية، والأدب، والديانات، والبيئة، وأخلاقيات العمل العلمي. ويتناول العدد المقالات التالية:

- Setting the record straight: Ibn al-Labbad's refutation of Al-Shafi by S. A. Jackson.
- Ibn Taymiyya on astrology: annotated translation of three fatwa by Y. J. Michot.
- Toward a history of syllogistic after Avicenna: notes on Rescher's studies on Arabic modal logic by T Street

http://www3.oup.co.uk/islamj/hdb/Volum11/Issue - 02/

المجلة الدولية لخدمات التمويل الإسلامي

صدر العدد الرابع من المجلد الأول يناير- مارس عام ٢٠٠٠م من المجلة الدولية لخدمات التمويل الإسلامي International Journal of Islamic Finance Services التي تصدرها كلية تعليم إدارة الأعمال والبحوث الإسلامية School of Islamic Business Education & Research التابعة لجامعة البنوك والتمويل للتعليم عن بعد Islamic Bank and Finance NETVERSITY. ويتناول العدد المقالات التالية:

- The Effects of Conventional Interest Rates and Rate of Profit on Funds Deposited with Islamic Banking System in Malaysia
  Dr Sudin Haron & Dr Norafifah Ahmad, School of Banking and Finance, The Northern University of Malaysia
- Islamic Banking Systems: A Challenge in the Modern Financial Market (A Case Study of Islami Bank Bangladesh)
  Mohammed Nurul Alam, SIDA Research Fellow & Ph.D. Candidate, Department of Business Administration, Lund University, Sweden
- Global Need for a New Economic Concept: Islamic Economics
  Saima Akbar Ahmed, United

Bank Limited, Pakistan

كما يتناول حوارات بين أهل الاقتصاد وأراء علماء الشريعة.

http://www.islamic-finance.net/journal/ ijifs4.html

قاعدة البيانات الدينية

ظهرت الإصدارة الجديدة من قاعدة البيانات الدينية The ATLA Religion Database التي تصدرها جمعية المكتبات الأمريكية اللاهوتية American Theol-ogical Library Association وهو كشاف متاح على قرص ضوئي. ويمثل هذا الكشاف أداة مهمة للباحثين المهتمين بمقارنة الأديان، فهو يغطي البيانات البيليوجرافية للبحوث المنشورة عن الإسلام والمسيحية واليهودية والموضوعات المرتبطة بها مثل الاجتماع، والأنثربولوجي، وعلم النفس، والتاريخ، والطب، والقانون، وإدارة الأعمال بحوالي ٣٥ لغة وبصفة خاصة الإنجليزية، والفرنسية والألمانية على مدى ما يقرب من خمسين عاما. وهي تشمل حوالي مليون عنوان، منها حوالي ٣٦٦ ألف من مقالات الدوريات تغطي حوالي ٦٠٠ دورية، و٣٥٧ ألف مراجعات كتب، و١٩٢ ألف بحوث ندوات ومؤتمرات، و٥٠٠و١٤ ألف بحوث مشتركة. كما تشتمل القاعدة على ١٢٨ ألف إحالة لرؤوس الموضوعات، ومكنز للمصطلحات.

http://www.atla.com/products/rdb/..rdb.html

الكشاف الإسلامي على قرص ضوئي

ظهرت الإصدارة الثانية من الكشاف الإسلامي على قرص ضوئي Index Islamicus on CD-ROM (Editi-on2) . ويمثل هذا الكشاف أداة مهمة للباحثين المسلمين والمهتمين بالدراسات الإسلامية، فهو يغطي البيانات البيليوجرافية للإنتاج الفكري الصادر عن الإسلام والعالم الإسلامي باللغات الأوربية وبعض اللغات الشرقية على مدى ما يقرب من مائة عام ١٩٠٦ - ١٩٩٧م. وهي تشمل حولي ٢٠٠ ألف عنوان، منها حوالي ١٧٢ ألف مقال، و٢٤ ألف كتاب. هذا بالإضافة إلى بحوث المؤتمرات والكتب التذكارية،

وأبحاث الندوات. ويتناول الكشاف موضوعات الآثار، والإسلام، والأديان المقارنة، والاقتصاد، والببليوجرافيا،، والتعليم، والتاريخ، والجغرافيا والرحلات، والعمارة، والعلوم الاجتماعية، والعلوم السياسية، والعلوم الطبيعية، والفلسفة، والقانون، والمحاسبة، والمكتبات. ويشرف على هذا الكشاف G.J.Roper و C.H.Blean. وهو يصدر عن وحدة كمبريدج الببليوجرافية Islamic Bibliography Unit التابعة لمكتبة جامعة كمبريدج بالمملكة المتحدة Cambridge University Library, UK.
http://www.bowker-saur.co.uk/products
/catalog/a_and_i/ii_1996_c.htm

موسوعة الرواد في الحضارة الإسلامية

ظهرت الإصدارة الأولى أكتوبر عام ١٩٩٩م من موسوعة الرواد في الحضارة الإسلامية على قرص ضوئي من شركة حرف لتقنية المعلومات. ويشمل سيرة مائة من أشهر علماء الحضارة الإسلامية مصنفين حسب العلوم التي نبغوا فيها وكان لهم فيها إسهام متميز. وتهدف الموسوعة إلى تصحيح صورة العلماء المسلمين عند الشباب المسلم وإبراز إسهاماتهم في صنع الحضارة الإنسانية عموما والحضارة الإسلامية بشكل خاص، كما يهدف إلى التأكيد على الهوية الإسلامية وتعميق أصولها في ظل تغير المفاهيم وتبدل المصطلحات. وتقدم الموسوعة كذلك تعريفًا بالعلوم من خلال ١٠٠ مقال موزعة على أقسام البرنامج العلمية وهي: الرياضيات والفيزياء والكيمياء والأرض والفلك والهندسة والزراعة والحياة والطب والصيدلة. كما تعرض الموسوعة وصفا لحوالي ٥٠ مؤلفاً من أشهر مؤلفات هؤلاء العلماء التي دونوا فيها تجاربهم وتشير الموسوعة إلى مدى استفادة علماء الغرب من هذه المؤلفات مثل: كتاب القانون في الطب لابن سينا وكتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي وكتاب الفلاحة لابن العوام وكتاب الحيل لبني موسى وكتاب المناظر لابن الهيثم. كما تشمل الموسوعة ٢٥ إنجازا لهؤلاء العلماء مقسمة على ستة أقسام هي: الاختراعات، والابتكارات، والنظريات، والاكتشافات، والتجارب، والقوانين.

كذلك تشمل الموسوعة مدخلا خاصا لدراسة ٢١ مؤسسة علمية شهدت النشاط العلمي لهؤلاء العلماء وقاموا بالتعلم والتعليم فيها وهي موزعة على خمسة مداخل رئيسية تشمل: الجامعات، والمراصد، والمكتبات، والمستشفيات، والمساجد. كما تستعرض الموسوعة تاريخ ٢٥ مدينة من أشهر المدن الإسلامية التي شهدت ميلاد هؤلاء العلماء وحياتهم العلمية مثل بغداد والقاهرة وسمرقند وقرطبة... إلخ، فيقدم البرنامج وصفًا دقيقًا لتلك المدن في ذلك العصر ويستعرض تاريخ تطورها وأهم الأماكن والمزارات فيها. وتدعم الموسوعة مادتها العلمية بما يزيد عن ثلاثمائة صورة ومخطوط ولقطة فيديو ورسم متحرك. وقد تمت مراجعة البرنامج واعتماده من الأزهر الشريف.

http://www.harf.com/Products/Arb/RWWAD.htm

مجموعة فتاوى ابن تيمية
الفتاوى الكاملة لشيخ الإسلام ابن تيمية

ظهرت الإصدارة الأولى أكتوبر عام ١٩٩٩م من برنامج مجموعة فتاوى ابن تيمية على قرص ضوئي من شركة حرف لتقنية المعلومات. ويشتمل البرنامج على خمسة وثلاثين مجلداً يزيد عدد صفحاتها عن سبعة عشر ألف صفحة وأكثر من ستين رسالة وألفي فتوى أجاب فيها شيخ الإسلام على الكثير من القضايا الهامة يتم عرضها من خلال مجموعة من الخدمات. كما يعرض البرنامج النص مشكولاً تشكيلاً كاملاً بدلالة تبويب الكتاب المطبوع أو بدلالة رقم الجزء والصفحة طبقًا لطبعة مجمع الملك فهد بن عبد العزيز. ويوفر البرنامج مدخلاً منفصلا للكتب والرسائل التي احتواها مجموع الفتاوى. كما يقدم البرنامج فهرسة علمية للعناصر الفقهية التي اشتمل عليها الكتاب ليكون كل منها مدخلا للبحث وتشمل الفهارس: الأدلة وتتضمن: الآيات - الأحاديث - آثار الصحابة - الإجماع - القياس وغيرها. المسائل وتتضمن: الفقهية - الأصولية - العقيدة - التفسير - الآداب وغيرها. الأعلام وتتضمن: الرجال - النساء - الفقهاء - الأماكن وغيرها. الكتب وتتضمن: الفقه والأصول والتفسير وغيرها. الفوائد

العلميــة وتتضمـن: أســباب الخلاف - الشــعر - الحكم والأمثـال - ألفــاظ الــترجيح وغيرهــا. هذا بالإضافــة إلى البحث الموضوعي باســتخدام شــجرة موضوعــات تضـم أكـثر مـن ٢٧٠٠ موضوع تغطي كافـة الموضوعات التي تناولها شيخ الإسلام في فتاويه. والبحث بالفتـاوى مـن خلال أكـثر من ٢٠٠٠ فتـوى سـئل وأجـاب عنهـا الإمـام مع تصنيف هذه الفتاوى حسـب موضوعها (فقهية - أصولية - عقيدة ...). ويتيح البرنامج الربط بين الفتاوى ذات الصلة. كمـا يشــمل البرنـامج معلومـات عن كتاب مجمـوع فتاوى ابن تيمية بالإضافة إلى معلومـات عن شيخ الإسلام تشمل: حياتـه ونشأته وتلقيه العلم... وغير ذلك مـن المعلومــات. وقـد تمـت مراجعــة البرنامج واعتماده من الأزهر الشريف.

http://www.harf.com/Products/Arb/timiah.htm





مجلة

دار الحديث الحسنية

سنوية علمية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية

العدد: 16.

1419هـ - 1999م
1420هـ

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

قراءات في فكر الامام الشهيد الصدر

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

العددان الحادي عشر والثاني عشر

١٤٢١ ـ ٢٠٠٠

المراسلات:

قم: ص.ب ٣٣٤٧ ـ ٣٧١٨٥ هاتف: ٧٣٢٣٧٨ ـ ٢٥١ ـ ٩٨

بيروت: ص . ب ٨٥ ـ ٢٥ هاتف: ٨١٣٤٣٨ ـ ٣ ـ ٩٦١






AL-MUSLIM AL-MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In This Issue

- Islam & Nationalism.
- Contribution of youth in islamizing natural sciences.
- Progress: its rules & management.
- Theorization of political authority.




Vol. (25) No. (97)
Rabi II, Gumada I, Gumada II, 1421
July, August, September, 2000